

مُسْتَدْرَكُ فَقِيهِ كَيْ حَوَالُونِ كَيْ مَاتَحْ عَامِ فِہِمِ اُولَ شَیْخِ اِسْلَامِ

جَدید نظر ثانی شدہ ایڈیشن

جَدِيدُ فَقِہِیْ مَسَائِلُ

”بَرَّاقَابِلِ قَدْرِ کَامِ ہِے“
نَوَالَانَا اَبُو الْحَسَنِ عَلِیُّ بْنُ اَبِی وَثَّانٍ

قَوْلَانَا خَالِدِ سَيْفُ اللّٰہِ رَحْمَانِیْ
صَدْرِ قَدْرِ سَمَدِ اَرَا الْعُلُومِ سَبِیْلِ السَّلَامِ . حیدر آباد دکن

زَمَرْ پبلشرز

جلید نظر ثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور نشین اسلوب

جلید فقہی مسائل

جلد پنجم

”بڑا قابل قدر کام ہے۔“
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دارالعلوم سیبیل السلام، حیدرآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدر، مسجد اردو بازار، کراچی

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

”جدید فقہی مسائل“ کے جملہ حقوق اشاعت و طباعت پاکستان میں صرف مولانا محمد رفیق بن عبد المجید مالک (زمزم پبلشرز کراچی) کو حاصل ہیں لہذا اب پاکستان میں کوئی شخص یا ادارہ اس کی طباعت کا مجاز نہیں بصورت دیگر (زمزم پبلشرز کراچی) کو قانونی چارہ جوئی کا مکمل اختیار ہے۔

از..... مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

اس کتاب کا کوئی حصہ بھی (زمزم پبلشرز کراچی) کی اجازت کے بغیر کسی بھی ذریعے بشمول فوٹو کاپی برقیاتی یا میکینیکی یا کسی اور ذریعے سے نقل نہیں کیا جاسکتا۔
(زمزم پبلشرز کراچی)

ملنے پکڑنے کی یگرتہ

- مکتبہ بیت العلم، اردو بازار کراچی۔ فون: 32726509
- مکتبہ دارالحدیث، اردو بازار کراچی
- دارالاشاعت، اردو بازار کراچی
- قدیمی کتب خانہ بالقابل آرام باغ کراچی
- مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور

AL FAROOQ INTERNATIONAL
68, Asfordby Street Leicester LE5-3QG
Tel : 0044-116-2537640

AZHAR ACADEMY LTD.
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park London E12 5QA
Phone: 020-8911-9797

ISLAMIC BOOK CENTRE
119-121 Halliwell Road, Bolton B11 3NE
U.K
Tel/Fax : 01204-389080

MADRASSAH ARABIA ISLAMIA
1 Azaad Avenue P.O Box 9786-1750
Azaadville South Africa
Tel : 00(27)114132786

کتاب کا نام ————— جدید فقہی مسائل جلد پنجم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ————— جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ————— احکامیہ (زمزم پبلشرز کراچی)

ناشر ————— (زمزم پبلشرز کراچی)

شاہ زیب سینئر نزد مقدس مسجد، اردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com



فہرست مضامین

- تقریظ ۵
- ابتدائیہ (مؤلف) ۷
- طبی اخلاقیات، شرع اسلامی کی روشنی میں ۹
- سوالنامہ ۹
- الجواب وبالله التوفیق ۱۶
- ناواقفیت کے باوجود علاج ۱۷
- طیب جاہل و حاذق ۱۸
- اگر مریض کو نقصان پہنچ جائے؟ ۲۱
- ڈاکٹر کی کوتاہی سے نقصان ۲۲
- بلا اجازت آپریشن ۲۴
- ضرورت کی بناء پر آپریشن بلا اجازت ۲۶
- کیا بیماریاں متعدی ہوتی ہیں؟ ۲۷
- مریض ایڈز کا فریضہ ۲۹
- ڈاکٹر کی ذمہ داری ۲۹
- سماج کی ذمہ داری ۲۹
- قصداً مرض منتقل کرے؟ ۳۱
- ایڈز کی وجہ سے فسخ نکاح ۳۲
- ایڈز کی بناء پر حمل کا اسقاط ۳۴
- ایڈز کے مریض بچوں کی تعلیم کا مسئلہ ۳۵
- والدین کی ذمہ داری ۳۵
- کیا ایڈز اور اس جیسی بیماریاں مرض موت ہیں؟ ۳۵
- طاعون زدہ علاقہ میں آمد و رفت پر پابندی ۳۶
- ضرورت کی بناء پر طاعون زدہ شہر میں آنا اور وہاں سے چانا ۳۸
- شرعی مصلحتوں کی بناء پر غیبت ۳۹
- جب ڈاکٹر کے لئے مریض کا عیب ظاہر کرنا جائز ہے! ۴۰
- ناجائز بچہ کی بابت اطلاع ۴۲
- علاج بہ ذریعہ شراب ۴۳
- مجرمین کی بابت اطلاع ۴۳
- بے گناہ شخص کی براءت کے لئے اظہار حقیقت ۴۴
- اعضاء کی پیوند کاری ۴۵
- قاتلین کی دلیل ۴۶
- مانعین کی دلیل ۴۶
- کیا پیوند کاری میں انسانی اہانت ہے؟ ۴۸
- تحفظ انسانی کے لئے اہانت محترم ۵۰
- بعض فقہی جزئیات سے شبہ ۵۲
- بعض نصوص سے شبہ ۵۳
- مسلمان اور کافر میں فرق ۵۴
- اعضاء کی خرید و فروخت ۵۵
- بعض قابل لحاظ گوشے ۵۷
- خلاصہ بحث ۵۸
- دوسرے فقہی سمینار کی تجاویز ۵۹
- فیملی پلاننگ اور اسلام ۶۰
- بنیادی اصول ۶۱
- ① رزاقیت کا وسیع تصور ۶۱
- ② نکاح کا مقصود ۶۳
- ③ تغیر خلق ۶۶
- ④ ضبط ولادت کے اخلاق سوز اثرات ۷۰
- فواحش کی کثرت ۷۱

۹۵..... ① مصالح کا اعتبار کب؟	۷۲..... طلاق کی کثرت
۹۵..... ② ضرورت کیا ہے؟	۷۳..... بوس اور خود غرضی
۹۸..... ٹسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام	۷۴..... فقہ اسلامی کی روشنی میں
۹۸..... اجنبی مرد و عورت کے مادے کا اختلاط	۷۴..... عزل اور اس کی متماثل صورتیں
۱۰۰..... زن و شو کے مادہ کا اختلاط	۸۳..... ② مانع حمل دوائیں
۱۰۴..... ٹیوب بے بی کے ثبوت نسب کا مسئلہ	۸۶..... ③ استقاط حمل
۱۰۷..... کلوننگ - اسلامی نقطہ نظر	۹۰..... ④ نس بندی
۱۱۲..... کتابیات	۹۳..... ⑤ فطری ضبط تولید
	۹۳..... دواور باتیں



تقریظ

حضرت مولانا مفتی محمد سعید صاحب پالن پوری

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى أما بعد:

قرآن کریم نے صاف اعلان کیا ہے کہ آنحضور ﷺ پر سلسلہ نبوت منتہی ہو گیا ہے یعنی آپ ﷺ کے بعد کوئی نیا نبی نہیں آئے گا بلکہ آپ کی لائی ہوئی تعلیمات و ہدایات ہی رہتی دنیا تک فریضہ ہدایت ادا کرتی رہیں گی۔ زمانہ خواہ کتنی بھی کروٹیں بدلے، قرآن کریم اور احادیث نبویہ میں ایسی جامعیت ہے، اور ان کے اصولوں میں ایسی ہمہ گیریت ہے کہ تغیر پذیر دنیا کے نئے سے نئے مسائل کا حل ان کے جلو میں ہے، البتہ ضرورت بالبصیرت علماء کی ہے جو نئے مسائل کا حل مآخذ اصلیہ سے نکالنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

ماضی میں علمائے اسلام عام طور پر، اور فقہائے احناف خاص طور پر اس فریضہ کو ادا کرتے رہے ہیں، بلکہ فقہ حنفی تو رفتار زمانہ سے ایک صدی آگے چلتا تھا یعنی آئندہ سو سال میں جو مسائل وجود میں آسکتے تھے فقہ حنفی میں ان کے احکام پہلے سے مدون کر دیئے جاتے تھے۔ مگر اب یہ صورت حال نہیں رہی، اس کی ایک وجہ تو استعدادوں کا تنزل ہے، دوسری وجہ: نئے مسائل کی بھرمار ہے، روز ایک نیا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، ابھی ایک معاملہ سے علماء نمٹنے بھی نہیں پاتے کہ نیا معاملہ سامنے آکھڑا ہوتا ہے، اس لئے فقہ حنفی کی وہ پہلی والی رفتار تو باقی نہیں رہی مگر یہ حقیقت واقعہ ہے کہ آج بھی بفضلہ تعالیٰ فقہ اسلامی زمانہ کے ساتھ چل رہا ہے، ہر نئے پیش آمدہ مسئلہ کا حل علمائے امت اولین فرصت میں امت کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔

اس سلسلہ میں دارالعلوم دیوبند کے فاضل مکرم محترم جناب مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی، شیخ الحدیث و صدر المدرسین دارالعلوم سبیل السلام حیدر آباد کی مساعی جمیلہ لائق صد شکر اور قابل مبارکباد ہیں، موصوف اس سلسلہ میں موفق آدمی ہیں اور جدید مسائل کے حل میں ید طولیٰ رکھتے ہیں آپ کے گہر بار قلم سے ”جدید فقہی“

مسائل“ متعدد جلدوں میں منصہ شہود پر جلوہ گر ہو چکے ہیں۔ زیر نظر کتاب اسی عظیم کتاب کی پانچویں جلد ہے جو جدید میڈیکل مسائل سے بحث کرتی ہے۔ اس جلد میں پانچ مسائل زیر بحث آئے ہیں۔

۱ طبی اخلاقیات: شرع اسلامی کی روشنی میں۔

۲ اعضاء کی پیوند کاری۔

۳ فیملی پلاننگ۔

۴ ٹسٹ ٹیوب سے تولید کے مسائل۔

۵ کلوننگ اسلامی نقطہ نظر سے۔

میں نے ایک سفر میں یہ جلد پوری پڑھی، دو ایک جگہ کے علاوہ میری ناقص رائے میں تمام مسائل صحیح ہیں اور تمام مسائل مدلل مفصل ہیں، رہا بعض جزئیات میں رائے کا اختلاف تو جدید مسائل میں ایسا ہونا ناگزیر ہے، اس سے کتاب کی قدر و قیمت میں کچھ فرق واقع نہیں ہوتا، خود مولانا نے اعضاء کی پیوند کاری کے مسئلہ میں ایک بڑے عالم کی رائے کے اختلاف کا تذکرہ کیا ہے۔

میں بارگاہ رب العالمین میں دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو قبول فرمائیں، اور اس کو امت کے لئے نافع بنائیں اور مصنف زید مجدہم کی تمام مساعی دینیہ کو قبول فرمائیں۔

والسلام

سعید احمد عفا اللہ عنہ پالن پوری

خادم دارالعلوم دیوبند

۱۳ رجب المرجب ۱۴۱۹ھ



ابتدائیہ

یہ کتاب جو قارئین کے ہاتھ میں ہے میری ان تحریروں کا مجموعہ ہے:

- ۱۔ طبی اخلاقیات شرع اسلامی کی روشنی میں ۲۔ اعضاء کی پیوند کاری
- ۳۔ فیملی پلاننگ اور اسلام ۴۔ ٹسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام
- ۵۔ کلوننگ۔ اسلامی نقطہ نظر

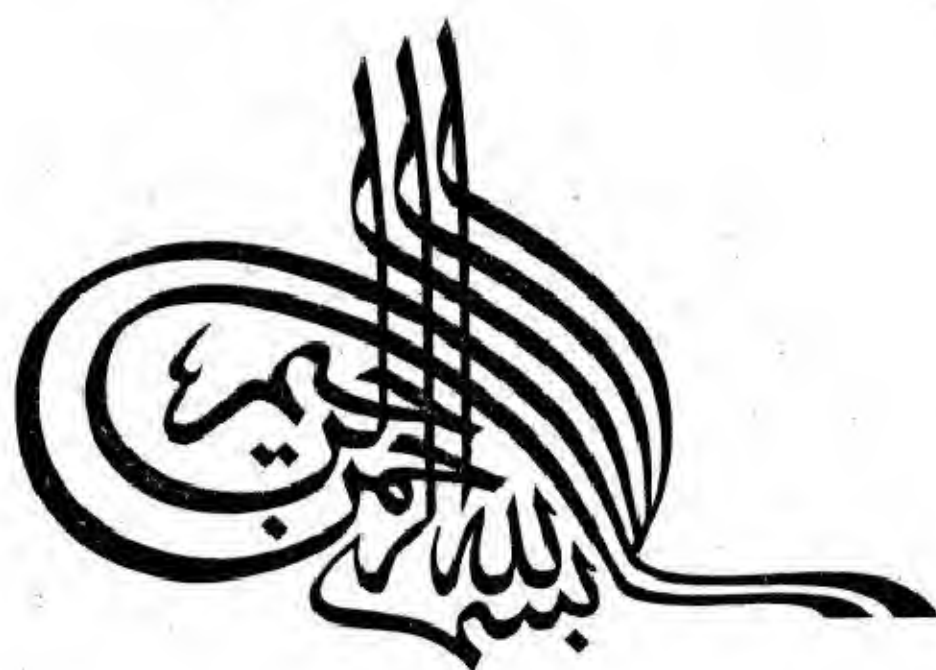
ان میں سے دوسری تحریر پہلے جدید فقہی مسائل حصہ دوم میں شریک تھی۔ جدید فقہی مسائل کی ترتیب نو کے وقت دوستوں کا مشورہ ہوا کہ جن مسائل پر مختصر گفتگو کی گئی ہے اور مختصر گفتگو ہی ان پر کافی ہے ان کے مجموعہ کو جدید فقہی مسائل کا نام دیا جائے اور اسلامی عبادات، معاشرتی مسائل، معاشی مسائل اور طبی مسائل کے ان مباحث کو جن پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔ کے الگ الگ مجموعے مرتب کر دیئے جائیں، چنانچہ اسی پس منظر میں یہ جدید میڈیکل مسائل سے متعلق بعض تفصیلی مباحث کا مجموعہ ہے۔ تاہم بہت سے نئے طبی مسائل یوتھنیز یا، پوسٹ مارٹم، الکحل اور اس طرح کے متعدد مسائل ہیں۔ جن پر جدید فقہی مسائل میں اختصار کے ساتھ گفتگو کی گئی ہے۔ اہل ذوق کے لئے اس کتاب کے ساتھ ان کا مطالعہ بھی مفید ہوگا۔

ہمارے بعض احباب جو علاج و معالجہ کے پیشہ سے متعلق ہیں ان کی بھی خواہش تھی کہ اس موضوع پر کوئی مستقل تحریر مرتب ہو جائے گو یہ مجموعہ ان کی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ناکافی ہے اور ابھی بہت سے میڈیکل مسائل ہیں جن پر گفتگو کی ضرورت ہے۔ اگر اللہ نے موقع دیا تو انشاء اللہ کبھی اسی مجموعہ میں ایسے نوپید، بحث طلب مسائل کا اضافہ کیا جائے گا۔ کتاب کی ترتیب نو اور بعض ضروری حوالہ جات کی تخریج کا کام عزیز گرامی مولوی شاہد علی قاسمی سلمہ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے۔ ”فجزاہ اللہ خیراً ورزقہ علماً نافعا و عملاً صالحاً مقبولاً۔“ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس تحریر کو نافع بنائے اور قبول فرمائے۔ وباللہ التوفیق وهو المستعان۔

۱۱
سہ ماہ

خالد سیف اللہ رحمانی

(۳۰ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۹ھ)



طبی اخلاقیات شرع اسلامی کی روشنی میں

”اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنا آٹھواں سمینار مورخہ ۲۲-۲۳ اکتوبر ۱۹۹۵ء کو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں منعقد کیا تھا۔ اس سمینار کا ایک اہم موضوع ”طبی اخلاقیات“ بھی تھا۔ سمینار میں علماء اور ارباب افتاء کے علاوہ میڈیکل سائنس کے ماہرین بھی شریک تھے۔ اس سمینار کے لئے اکیڈمی نے اہل علم کے نام جو سوالنامہ بھیجا تھا، یہ تحریر اسی کا جواب ہے۔“

سوالنامہ

من جانب: اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا

محو راول

امراض اور حوادث کی کثرت کی وجہ سے دن بدن ڈاکٹرس کی ضرورت بڑھتی جا رہی ہے، ہر گھر بلکہ ہر فرد کو ڈاکٹر یا طبی اداروں سے علاج و معالجہ کی غرض سے رابطہ رکھنا پڑتا ہے، حکومتیں طبی اداروں کو ترقی دینے، ان میں جدید ترین آلات اور مشینیں مہیا کرنے، مختلف امراض کے ماہر ترین ڈاکٹروں کی خدمات حاصل کرنے کی کوشش کر رہی ہیں، علاج و معالجہ کی روز افزوں ضرورت کی وجہ سے طب اور میڈیکل سائنس سے بے بہرہ لوگ بھی کسب زر کے لئے اس میدان میں داخل ہو گئے ہیں، اور ایسے افراد کی تعداد بڑھتی ہی جا رہی ہے، ایسے جاہل اور نیم طبیب قسم کے لوگوں کو علاج و معالجہ سے روکنے کے لئے حکومت نے بہت سے قوانین وضع کئے ہیں، اور مختلف امراض کے علاج کے لئے مخصوص طبی تعلیم اور تجربہ کی شرط لگا دی گئی ہے، مستند میڈیکل اداروں میں تعلیم حاصل کر کے سند حاصل کرنے والے افراد ہی علاج و معالجہ کے مجاز ہوتے ہیں۔

مختلف امراض کے علاج میں سرجری اور آپریشن کا عمل بھی کثرت سے ہونے لگا ہے۔ آپریشن کے مرحلہ میں ڈاکٹر کے آپریشن کا قانوناً مجاز ہونے اور مریض یا اس کے اولیاء کی طرف سے آپریشن کی اجازت حاصل

ہونے کا مسئلہ بھی سامنے آتا ہے، اگر غلط علاج کرنے یا آپریشن کی وجہ سے مریض کا انتقال ہو گیا یا اسے سخت ضرر لاحق ہو گیا تو ڈاکٹر یا طبیب کو ضامن قرار دینے یا نہ دینے کا سوال بھی کھڑا ہوتا ہے، اس طرح کے مختلف مسائل میں اسلامی شریعت کی رہنمائی حاصل کرنے کے لئے درج ذیل سوالات قائم کئے جا رہے ہیں، امید ہے کہ کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات تحریر کئے جائیں گے۔

① ایسا کوئی شخص جو قانوناً کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے لیکن اپنے ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بناء پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے، اگر اس شخص نے کسی مریض کے کہنے پر اس کا علاج کیا تو شرعاً اس کا یہ علاج کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر اس کے علاج سے مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچا یا اس کا انتقال ہو گیا تو اس پر کوئی ضمان یا تاوان لازم ہوگا یا نہیں؟ کیا اس کا عمل شرعاً قابل تعزیر جرم شمار ہوگا؟

② جس ڈاکٹر کو قانوناً علاج و معالجہ کی اجازت ہے، اس نے اگر کسی مریض کا علاج کیا لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں، مثلاً بعض ضروری جانچیں نہیں کروائیں یا مریض کی پوری طور پر دیکھ رکھیں، اگر اس کے علاج کے باوجود مریض فوت ہو گیا یا اس کا کوئی عضو (مثلاً آنکھ) ضائع ہو گیا تو یہ ڈاکٹر کیا مریض کو پہنچنے والے نقصان کا یا اس کی جان کے تاوان کا ضامن ہوگا؟

③ اگر ڈاکٹر کی رائے میں زیر علاج مریض کا آپریشن ضروری ہے اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر آپریشن کر ڈالا آپریشن کامیاب ہونے کے بجائے مہلک ثابت ہوا، مریض فوت ہو گیا، یا اس کا آپریشن شدہ عضو بے کار ہو گیا، تو ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر اس مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضامن ہوگا، جب کہ وہ ڈاکٹر اس آپریشن کا مجاز ہے اور تجربہ رکھتا ہے۔

④ بعض اوقات مریض پر بے ہوشی طاری ہوتی ہے، وہ اجازت دینے کے لائق نہیں ہوتا ہے اور اس کے اعزہ زیر علاج مقام سے بہت دور ہوتے ہیں، ان سے فی الفور رابطہ قائم نہیں کیا جاسکتا ہے، ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کی رائے میں آپریشن فوری طور پر ضروری ہے، اور تاخیر ہونے میں اس کے نزدیک مریض کی جان یا عضو کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے، اس لئے اس نے مریض اور اس کے قریبی اعزہ سے اجازت حاصل کئے بغیر مریض کا آپریشن کر دیا، اور یہ آپریشن ناکام رہا، مریض کی جان چلی گئی، یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو گیا، تو کیا اس صورت میں ڈاکٹر کو ضامن قرار دیا جائے گا، اور مریض کو پہنچنے والے نقصان کا تاوان اس پر شرعاً لازم ہوگا؟

مخبر دوم

ایڈز کا خوف پوری دنیا پر مسلط ہے، یہ مرض جسم انسانی کے دفاعی نظام کو تباہ کر دیتا ہے۔ اس کے بعد انسان

بڑی تیزی کے ساتھ مختلف موذی اور مہلک امراض میں گرفتار ہو کر دم توڑ دیتا ہے، اس مرض کا سب سے خطرناک پہلو یہ ہے کہ یہ مرض بڑی تیزی کے ساتھ پھیلتا ہے، اگر کسی جگہ ایڈز کا مرض کسی شخص کو لاحق ہو گیا، تو ضروری احتیاطیں ملحوظ نہ رکھنے پر بہت تھوڑے وقت میں بے شمار افراد کو یہ مرض لاحق ہو جاتا ہے، یہ مرض خاص طور سے جنسی عمل اور ایڈز کے مریض کا خون چھونے سے منتقل ہوتا ہے۔ یا ماں سے اس کے بچے کی طرف دوران حمل یا شیر خوارگی سے منتقل ہوتا ہے، یوں عام اختلاط سے منتقل نہیں ہوتا۔

ایڈز کے اس مہلک مرض نے مریض، مریض کے متعلقین اور سماج کے لئے بہت سے مسائل پیدا کر دیئے ہیں ان کے بارے میں شریعت کی رہنمائی درکار ہے۔

۱۔ جس مریض میں ایڈز کے جراثیم پائے گئے ہیں، کیا اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے گھر والوں یا متعلقین سے اس خوف سے اس مرض کو چھپائے کہ اس مرض کا اظہار ہونے کے بعد وہ اپنے گھر اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا، یا اس کے لئے اپنے اہل خانہ اور متعلقین کو اس مرض سے مطلع کر دینا ضروری ہے۔

۲۔ اگر ایڈز کا مریض اپنے اہل خانہ اور متعلقین سے اپنے مرض کو چھپا رہا ہے، اور ڈاکٹر سے بھی اصرار کر رہا ہے کہ وہ اس کے مرض کو کسی پر ظاہر نہ کرے تو ایسی صورت میں شرعاً ڈاکٹر کی کیا ذمہ داری ہے، وہ اس مرض کو راز میں رکھے یا افشاء کرے؟

۳۔ ایڈز اور دوسرے خطرناک متعدی امراض مثلاً طاعون وغیرہ کے مریض کے بارے میں اس کے اہل خانہ، متعلقین اور سماج کی شرعاً کیا ذمہ داری ہے؟

۴۔ ایڈز کا ایسا مریض جو کہ اپنے مرض کو منتقل کرنے کی غرض سے کوئی ایسا کام کرے مثلاً اس نے بیوی سے مجامعت کی، جس کی وجہ سے ایڈز کے وائرس (جراثیم) بیوی میں منتقل ہو گئے، یا کسی مریض کو خون کی ضرورت ہے، ایڈز کے اس مریض نے اپنا خون اس کے لئے پیش کیا، اور مریض کو وہ خون چڑھایا گیا جس کے نتیجہ میں اس مریض کو بھی ایڈز کا مرض لاحق ہو گیا تو کیا ایڈز کا یہ مریض جو دانستہ دوسرے شخص تک اس قاتل مرض کی منتقلی کا سبب بنا ہے، قابل سزا قرار پائے گا؟ اور اسے سزا دی جائے گی؟

اور اگر اس نے اپنے مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ تو نہیں کیا، مگر مرض کو اور اس کے منتقل ہونے کی بات کو جاننے کے باوجود مجامعت کی اور خون دیا تو وہ گناہ گار و مجرم ہو گا یا نہیں؟

۵۔ اگر کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو گیا تو کیا اس عورت کو شوہر کے اس مرض کی بناء پر

۱۔ تحقیق پر معلوم ہوا کہ محض خون چھونے سے مرض منتقل نہیں ہوتا، بلکہ خون کی منتقلی یا اس کو دیا گیا انجکشن دوسرے شخص پر استعمال کرنے کی وجہ سے مرض منتقل ہوتا ہے۔ ”رحمانی۔“

فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہے؟ اسی طرح اگر ایڈز کے کسی مریض نے اپنا مرض چھپا کر کسی عورت سے نکاح کر لیا، تو کیا عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے؟

۶ جو خاتون ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو، اگر اسے حمل قرار پا گیا تو اس کا مرض دوران حمل یا دوران ولادت یا دوران رضاعت بچے کی طرف منتقل ہونے کا طبی لحاظ سے پورا اندیشہ ہے۔ ایسی عورت کیا بچے تک اس مرض کی منتقلی کے خوف سے اسقاط حمل کر سکتی ہے؟ اور اگر عورت اس کے لئے تیار نہ ہو تو کیا اس کا شوہر یا حکومت کا محکمہ صحت اسے اسقاط حمل پر مجبور کر سکتا ہے؟ کیوں کہ ایڈز کا مریض بچہ سماج کے لئے خطرہ ہوگا اور حکومت کے لئے بڑا بار ہوگا؟

۷ جو بچے یا بچیاں ایڈز کے مرض میں مبتلا ہیں، کیا انہیں مدارس اور اسکولوں میں داخلے سے محروم کرنا درست ہوگا؟ جب کہ یہ مرض مریض کو چھونے یا اس کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے منتقل نہیں ہوتا، بلکہ مریض سے جنسی تعلق پیدا کرنے یا اس کا خون چھونے سے منتقل ہوتا ہے۔ اگر ایڈز کا مریض بچہ کسی اسکول میں داخل ہے تو عام حالات میں اس سے دوسرے بچوں میں مرض منتقل ہونے کا خطرہ نہیں ہے۔ لیکن اس بات کا اندیشہ ضرور ہے کہ مریض بچہ کو چوٹ لگ جائے، بچوں کی آپس کی لڑائی میں اس کے جسم سے خون نکل جائے، اور وہ خون دوسرے بچوں کو لگ جائے۔ یا دوسرے بچے اس کا خون چھولیں۔^۱ یا جنسی بے راہ روی میں مبتلا ہو کر یہ مرض دوسروں تک پہنچ جائے۔

۸ اگر کوئی بچہ یا بچی ایڈز کے مرض میں گرفتار ہے، تو اسلامی تعلیمات کی رو سے اس بچے یا بچی کے بارے میں اس کے والدین، اہل خانہ اور سماج کی کیا ذمہ داریاں ہیں؟

۹ ایڈز نیز طاعون و کینسر جیسے امراض جب طبی لحاظ سے ناقابل علاج مرحلہ میں پہنچ جائیں، تو کیا ان کے لئے مرض الموت کا حکم ہوگا؟ اور ایسے مریض کے لئے مرض موت و وفات کے احکام جاری ہوں گے؟

۱۰ طاعون یا اس جیسے مہلک مرض کے پھیلنے کی صورت میں اگر کسی علاقہ کے اندر حکومت کی طرف سے آمدورفت کی پابندی لگتی ہے، تو شرعاً اس کی کیا حیثیت ہے؟

۱۱ اگر ایسی جگہ سے کچھ لوگ اپنی ضروریات سے باہر گئے ہوئے ہیں، اور پھر یہ صورت حال پیدا ہو گئی اور ان کے قیام کی نہ اب ضرورت ہے نہ ممکن ہے۔ پھر ان کا گھر، اہل و عیال سب اس طاعون زدہ علاقہ میں ہیں، اہل و عیال کو ان کی ضرورت ہے، نیز گھر و کاروبار کو بھی ان کی نگہداشت کی ضرورت ہے۔ تو ایسے لوگ کیا کریں؟

اس کے برعکس باہر سے کسی ضرورت سے آئے ہوئے لوگ جن کا کام ختم ہو چکا ہے، یا اب نہیں ہو رہا ہے

^۱ یہ بھی اسی مفروضہ پر مبنی ہے کہ محض خون کا چھو لینا بھی انتقال مرض کا باعث ہے۔ ”رحمانی“

وہ کیا کریں؟ اسی طرح وہ شخص جس کی مناسب نگہداشت اور علاج و تیمارداری کا یہاں انتظام نہیں ہو رہا ہے، یا کسی وجہ سے اس کی دوسری جگہ ضرورت ہے۔ ان کے لئے کیا حکم ہے؟

محور سوم

اسلام نے امانت پر بہت زور دیا ہے اور امانت کے بارے میں اسلام کا تصور بہت وسیع ہے کہ اگر کسی مجلس میں چند لوگ باہم بیٹھ کر باتیں کر رہے ہیں، ان باتوں کو امانت قرار دیا گیا ہے رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے ”المجالس بالامانة“ ڈاکٹر اپنے مریضوں کا راز دار ہوتا ہے، اس کی شرعی، اخلاقی اور قانونی ذمہ داری ہے کہ اپنے زیر علاج یا زیر تجربہ مریضوں کا راز افشاء نہ کرے، جس سے ان مریضوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، یا سماج میں ان کی بدنامی یا سبکی ہو، لیکن بعض حالات میں مریض کا راز ظاہر نہ کرنے سے اس سے متعلق دوسرے شخص یا اشخاص کے شدید نقصان کا خطرہ ہوتا ہے، اور بعض دفعہ مریض کی پردہ داری بے شمار لوگوں کی تباہی کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں ایک مسلمان ڈاکٹر بڑی کشمکش میں گرفتار ہوتا ہے، اگر افشاء راز نہیں کرتا ہے تو مریض کے علاوہ دوسرے اشخاص کا نقصان ہوتا ہے۔ اور اگر افشاء راز کرتا ہے۔ تو اسے مریض کے سامنے شرمندہ ہونا پڑتا ہے، جس نے اسے ڈاکٹر سمجھ کر اپنا راز دار بنایا تھا، اس طرح کی چند صورتیں ذیل میں پیش کی جا رہی ہیں، ان مسائل کے بارے میں حکم شرع کی وضاحت مطلوب ہے، تاکہ جو مسلمان ڈاکٹر اس اور اطباء اس طرح کے حالات سے دوچار ہوتے ہیں، وہ شریعت کی رہنمائی میں اپنا طریقہ کار طے کریں:

۱ ایک ماہر امراض چشم (Eye Specialist) مسلمان ڈاکٹر نے ایک نوجوان کی آنکھ کا علاج کیا۔ اس نوجوان کی ایک آنکھ کی بصارت ختم ہو چکی ہے، لیکن ڈاکٹر کی کوششوں سے اس مریض کی وہ آنکھ دیکھنے میں بالکل صحیح و سالم معلوم ہوتی ہے۔ اس نوجوان کا رشتہ کسی خاتون سے طے پار ہا ہے، ڈاکٹر کو یقین ہے کہ اگر خاتون کو نوجوان کے اس عیب کا علم ہو جائے تو ہرگز یہ رشتہ کرنے کو راضی نہیں ہوگی، نوجوان یہ عیب چھپا کر اس خاتون سے رشتہ نکاح کر رہا ہے، ایسی صورت میں کیا اس مسلمان ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس خاتون یا اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب کی اطلاع کر دے، یا اس کے لئے نوجوان کے اس عیب کو راز رکھنا ضروری ہوگا؟ اگر لڑکی کے گھر والوں کو یہ بھنک لگ گئی ہے کہ وہ نوجوان فلاں ڈاکٹر سے آنکھ کا علاج کروا رہا ہے اور لڑکی یا اس کے گھر والے معلومات کرنے کے لئے اس ڈاکٹر کے پاس آئیں تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کا کیا رویہ ہونا چاہیے؟ وہ لڑکی اور اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب سے باخبر کر دے یا نوجوان کا راز افشاء نہ کرے؟

۲ ایک مرد اور ایک عورت جن کے درمیان رشتہ نکاح کی بات چل رہی ہے، کسی ڈاکٹر کے پاس طبی جانچ کے

لئے آتے ہیں، طبی جانچ کے نتیجہ میں ڈاکٹر کو کسی ایک کا کوئی ایسا مرض معلوم ہو جاتا ہے جس کے نتیجہ میں اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ ناقص الاعضاء بچے پیدا ہوں گے یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرد یا عورت کے مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہیں ہیں، ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ دوسرے فریق کو پہلے فریق کے عیب یا مرض سے باخبر کرے یا اس طبی جانچ کو راز سمجھ کر دوسرے فریق کو اس سے باخبر نہ کرے؟

۳ ایک شخص کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، ڈاکٹر کو طبی جانچ کے نتیجہ میں یہ بات معلوم ہے کہ یہ شخص نامرد ہے یا اس میں کوئی ایسا عیب پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کا نکاح بار آور نہیں ہو سکتا، ڈاکٹر کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ شخص کسی عورت سے نکاح کی بات چیت کر رہا ہے اور اپنے اس عیب کو چھپا کر اس عورت سے نکاح کر لینا چاہتا ہے، یا کوئی خاتون کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، وہ کسی ایسے اندرونی مرض یا عیب میں مبتلا ہے، جس پر مطلع ہونے کے بعد اس کا رشتہ نکاح کہیں ہونا بہت مشکل ہے، اور وہ خاتون اپنے اس اندرونی مرض یا عیب کو چھپا کر کسی مرد سے نکاح کی بات چیت کر رہی ہے، رشتہ نکاح کی بات ڈاکٹر کے علم میں آ چکی ہے، ان دو صورتوں میں کیا ڈاکٹر کے لئے جائز یا واجب ہے کہ وہ دوسرے فریق کو اپنے مریض کے مرض یا عیب سے مطلع کر دے، اور اگر دوسرا فریق اس مریض یا مریضہ کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے لئے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتا ہے تو ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟

۴ ایک شخص کے پاس ڈرائیونگ لائسنس ہے، اس کی بینائی بری طرح متاثر ہو چکی ہے، ڈاکٹر کی رائے میں اس کا گاڑی چلانا اس کے اور دوسروں کے لئے مہلک ہو سکتا ہے، ایسا شخص اگر ڈاکٹر کے منع کرنے کے باوجود گاڑی چلاتا ہے، تو کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں اطلاع کرے، اور ڈرائیونگ لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش کرے؟ یا وہ رازداری برت کر خاموشی اختیار کر سکتا ہے؟

یہ سوال اس وقت اور اہمیت حاصل کر لیتا ہے جب کہ یہ شخص گاڑی چلانے کی ملازمت کرتا ہو، بس وغیرہ چلاتا ہو، اس میں اگر ڈاکٹر متعلقہ محکمہ کو اطلاع نہیں کرتا ہے تو بہت سے لوگوں کی جان ضائع ہونے کا پورا خطرہ ہوتا ہے، اور اگر اطلاع کر دیتا ہے تو اس ڈرائیور کی ملازمت خطرہ میں پڑ جاتی ہے، وہ اور اس کے گھر والے بے پناہ معاشی پریشانیوں میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔

۵ اگر کوئی شخص کسی ملازمت پر ہے جس سے بہت سے لوگوں کی زندگیوں کا تحفظ وابستہ ہے مثلاً ہوائی جہاز کا پائلٹ یا ٹرین بس وغیرہ کا ڈرائیور، یہ شخص شراب یا دوسری نشہ آور چیزوں کا بری طرح عادی ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، نشہ کو ترک نہیں کرتا اور اسی حال میں ملازمت کے فرائض انجام دیتا ہے، تو کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس مریض کے بارے میں خبر کرے کہ یہ شخص کثرت سے شراب یا نشہ آور چیزوں کا استعمال

کرتا ہے، یا مریض کی رازداری کرے؟

۶ اگر کسی عورت کو ناجائز حمل تھا۔ اس عورت سے بچہ پیدا ہوا، اور وہ اس نو مولود کو کسی شاہراہ یا پارک یا کسی اور مقام پر زندہ حالت میں چھوڑ کر چلی آئی تاکہ سماج میں بدنامی سے بچ جائے، اس نے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کیا اور ڈاکٹر کو اس صورت حال کی خبر دی تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کی کیا ذمہ داری ہے، کیا وہ اس عورت کی رازداری کرے، اور اس کے غلط اقدام کے بارے میں کسی کو خبر نہ دے، یا اس کا یہ فریضہ بنتا ہے کہ وہ اس معصوم زندہ بچے کے بارے میں حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کر دے؟

۷ ایک شخص شراب کا یا کسی اور نشہ آور چیز کا بہت بری طرح عادی ہے۔ اور اپنی اس بری عادت کو خواہش کے باوجود چھوڑ نہیں پارہا ہے، اس شخص نے یا اس کے گھر والوں نے ایک ماہر نفسیات ڈاکٹر سے اس مریض کا علاج کرانے کے لئے رابطہ قائم کیا، ڈاکٹر نفسیاتی علاج کے مختلف طریقے مریض پر آزما چکا، لیکن اسے کامیابی نہیں مل سکی اور یہ شخص برابر شراب یا منشیات کا رسیارہا، اس ماہر نفسیات ڈاکٹر کے پاس ایک ہی طریقہ علاج باقی بچا ہے وہ یہ کہ مریض کو وقفہ وقفہ سے وہی شراب یا نشہ آور چیز استعمال کرنے کی تجویز کرے جس کا وہ عادی ہے۔ لیکن مریض کے علم میں لائے بغیر اس میں کوئی ایسی دوا شامل کرادے جو شراب یا نشہ آور چیز کے استعمال کے بعد وہ مریض کافی دیر تک متلی یا قے وغیرہ کی شکایت میں گرفتار رہے، اس طرح مریض کے ذہن میں یہ بات بیٹھ جائے گی کہ میں شراب یا نشہ آور چیز کا استعمال کروں گا تو متلی اور قے میں گرفتار ہو جاؤں گا، یہ طریقہ علاج بہت سے مریضوں پر کارآمد ثابت ہوتا ہے، کیا مختلف نفسیاتی طریقہ علاج کے ناکام ہونے کے بعد ایک مسلمان ڈاکٹر اپنے مریض پر یہ طریقہ علاج استعمال کر سکتا ہے، حالاں کہ اس میں مریض کو ایک ناجائز اور حرام چیز کے استعمال کا مشورہ دیا جا رہا ہے۔

۸ بہت سے جرائم پیشہ افراد ماہر نفسیات ڈاکٹر کے زیر علاج ہوتے ہیں، یہ لوگ اپنے جرائم پیشہ ہونے کا حد درجہ اخفاء کرتے ہیں کہ کسی کو اس کی خبر نہ ہو سکے مثلاً ایک شخص جاسوسی کرتا ہے اور لوگوں کے راز مختلف ذرائع سے حاصل کر کے دوسرے افراد یا پارٹیوں تک پہنچاتا ہے اس کی جاسوسی سے بہت سے لوگوں کا غیر معمولی نقصان ہوتا ہے، ایسا جاسوس بسا اوقات نفسیاتی الجھن میں مبتلا ہو جاتا ہے اس کا ضمیر اسے ملامت کرتا ہے، نفسیاتی الجھن کی وجہ سے بسا اوقات اسے بے خوابی اور دوسری شکایتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور وہ ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتا ہے، اسے اپنے پیشہ اور جرائم کی خبر دیتا ہے، ایسے بعض لوگ اپنے پیشوں اور جرائم کو انتہائی غلط سمجھتے ہیں، لیکن چوں کہ ان کے معاشی مفادات اس پیشہ یا جرم سے وابستہ ہو گئے ہیں، اس لئے اسے ترک کرنے کا فیصلہ نہیں کر سکتے ہیں، ڈاکٹر کو اس مریض کے بتانے سے اس کے ناجائز پیشہ اور جرم کی خبر ہو چکی ہے۔

ایسی صورت میں اس مریض کے بارے میں ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟ کیا وہ رازداری سے کام لے اور کسی کو اس کے بارے میں باخبر نہ کرے یا اس کے بارے میں لوگوں کو اور حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کر دے تاکہ اس کے ضرر سے لوگ محفوظ رہیں؟

۹ کسی مریض (مثلاً نفسیاتی مریض) نے کسی جرم کا ارتکاب کیا، مثلاً کسی کو قتل کیا یا اس طرح کی کوئی اور سنگین واردات کی ہے اور ڈاکٹر کے پاس اس جرم کا اقرار کیا ہے، اسی جرم پر شبہ کی بنیاد پر دوسرا شخص ماخوذ ہو گیا ہے اس کے خلاف مقدمہ چل رہا ہے، اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ وہ دوسرا شخص جو دراصل جرم سے بری ہے عدالت میں مجرم قرار دے دیا جائے اور سزایاب ہو جائے، ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر اس مجرم مریض کے بارے میں رازداری سے کام لے یا اس کا راز افشاء کرتے ہوئے عدالت میں جا کر بیان دے، تاکہ بے گناہ شخص کی رہائی ہو سکے؟

۱۰ اگر کوئی کوئی شخص کسی متعدی مرض (مثلاً ایڈز یا طاعون وغیرہ) میں مبتلا ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، مریض کا اصرار ہے کہ ڈاکٹر اس کے اس مرض کی اطلاع کسی سے حتیٰ کہ اس کے گھر والوں سے بھی نہ کرے ورنہ وہ گھر اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا، کوئی بھی اس سے ملنا جلنا، اس کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا گوارا نہیں کرے گا، ایسی صورت میں اس مریض کے تیس ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے۔ کیا وہ اس کے مرض کو راز میں رکھے تاکہ مریض کو ضرر سے بچا سکے، یا اس کے گھر والوں اور دوسرے لوگوں کو اس کے مرض کی خبر کر دے تاکہ یہ مرض دوسروں کو لاحق نہ ہو جائے۔

الجواب وباللہ التوفیق

انسان کے وجود کے بارے میں اسلام کا تصور ہے کہ وہ خود ایک امانت ہے، اس کے لئے اپنے جسم میں وہی تصرف جائز اور درست ہے جس کی شریعت نے اجازت دی ہو، وہ اپنے منشاء و مزاج کے مطابق خود اپنے جسم کو نقصان پہنچانے یا اس میں تغیر و تبدل کرنے کا مجاز نہیں، اپنے آپ کی حفاظت اس کا شرعی فریضہ ہے اور صحت جسمانی کو برقرار رکھنے کی امکان بھر سچی تقاضا امانت کے تحت اس کی ذمہ داری ہے، فن طب چوں کہ ایک ایسا فن ہے جو خالق تعالیٰ کے اس مقصد کو پورا کرتا ہے۔ اس لئے علماء اسلام نے اس کو بڑی عزت کی نظر سے دیکھا ہے۔ امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے نقل کیا گیا ہے:

”العلم علما للعلماء وللديان وعلم الطب للابدان.“^۱

تَرْجَمًا: ”علم (در حقیقت) دو ہی ہیں: ایک فقہ طریقہ زندگی کے لئے۔ دوسرے طب علاج جسمانی کے لئے۔“

اسی طرح کا قول حضرت علی رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی طرف بھی منسوب ہے۔^{۱۷}

اطباء چوں کہ صحت انسانی کی حفاظت جیسا اہم فرض اور عظیم الشان خدمت انجام دیتے ہیں۔ اس لئے ان کی ذمہ داریاں بھی بہت نازک ہیں۔ ہمدردی و بھی خواہی، صبر و حلم، بردباری، شخصی کمزوریوں اور راز ہائے دروں کی حفاظت، اجتماعی مفادات کا خیال اور اپنے فن میں بصیرت مندی و حاضر دماغی، خدمت خلق کا جذبہ اور شریعت کی قائم کی ہوئی حدود پر استقامت یہ اس راہ کے مسافر کے لئے متاع اولین کا درجہ رکھتے ہیں اور شریعت نے اس طبقہ کے لئے جو اخلاقیات مقرر کی ہیں، ان کا عطر و خلاصہ ہیں۔

محور اول..... ناواقفیت کے باوجود علاج

(جواب: سوال ۱)

شریعت میں کسی بھی عمل کے لئے بنیادی شرط ”اہلیت“ کی ہے، اہلیت اور مطلوبہ صلاحیت کے بغیر جو فعل انجام دیا جائے وہ بہر حال ناروا ہے، گو اتفاقی طور پر اس سے بہتر نتیجہ حاصل ہو جائے۔ حضرت بریدہ رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے فرمایا قاضی تین طرح کے ہیں، ایک جنتی ہے دو دوزخی ہیں، جو حق سے واقف ہو اور اس کے مطابق فیصلہ کرے وہ جنتی ہے۔ جو حق سے واقف ہو مگر ناحق فیصلہ کرے وہ جہنمی ہے اور جو حق کا علم ہی نہ رکھتا ہو اور باوجود جہل کے کار قضا انجام دینے لگے وہ بھی جہنمی ہے۔ ”رجل لم يعرف الحق فقاضی للناس علی جہل فہو فی النار“ اس لئے قضا کے عہدہ کی بابت فقہاء نے لکھا ہے کہ اہلیت و صلاحیت کے بغیر اس نازک اور اہم کام کے لئے طالع آزمائی قطعاً حرام و ناجائز ہے۔

”ومحرم علی غیر الاہل الدخول فیہ قطعاً۔“^{۱۸}

جیسے قضا کے عہدہ سے لوگوں کے حقوق متعلق ہیں، اسی طرح علاج و معالجہ سے لوگوں کی زندگی اور صحت کا تعلق ہے، شریعت میں نفس انسانی کی حفاظت من جملہ اساسی مقاصد کے ہے اور حفظ دین کے بعد سب سے زیادہ اہمیت اسی شعبہ کو دی گئی ہے، چنانچہ اکثر رخصتوں اور سہولتوں کی روح یہی ہے کہ انسان کو ہلاکت اور شدید مشقت سے بچایا جائے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ علاج و معالجہ کے لئے بھی اہلیت اور مناسب لیاقت و صلاحیت ضروری ہے۔ اسی پس منظر میں فقہاء نے جاہل و ناواقف طبیب کو علاج سے روکنے کا حکم دیا ہے۔^{۱۹} بلکہ کاسانی

^{۱۷} حوالہ سابق ^{۱۸} سنن ابی داؤد: ۵۰۳/۲ کتاب القضاء ^{۱۹} الدر المختار علی هامش الرد: ۳۰۷/۴

^{۲۰} البحر الرائق: ۷۹/۸

رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے تو نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی سے منقول ہے کہ وہ تین ہی اشخاص پر حجر کے قائل ہیں: آوارہ فکر مفتی، جاہل طبیب اور دیوالیہ شخص جو لوگوں کو کرایہ پر اشیاء دینے کا معاملہ کیا کرے اور خوب لکھا ہے کہ یہ ممانعت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تقاضہ سے ہے۔

”لان المنع عن ذالك من باب الا مر بالمعروف والنهي عن المنكر.“^۱
اصل یہ ہے کہ جہاں کہیں شخصی آزادی اجتماعی ضرر و نقصان کا باعث بنتی ہو، وہاں اجتماعی مفاد کو ترجیح دی جائے گی۔ اور گو کسی کی شخصی آزادی کو سلب کر لینا بھی ضرر سے خالی نہیں۔ تاہم چوں کہ یہ اجتماعی ضرر کے مقابلہ کم تر ہے، اس لئے اس کو قبول کیا جائیگا۔ دانائے رموز شریعت ابن ہمام رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

”حتى لو كان في الحجر رفع ضرر عام كالحجر على المتطب الجاهل والمفتي الماجن والمكاري المفلس جاز في ما يروى عنه اذ هو دفع ضرر اعلى بالا دنى.“^۲

ترجمہ: ”اگر حجر کے ذریعہ عمومی ضرر کو دور کرنا مقصود ہو، جیسے جاہل طبیب، آوارہ خیال مفتی اور مفلس کرایہ پر لگانے والا۔ تو امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی سے جو روایت ہے اس کے مطابق ایسا کرنا جائز ہے کیوں کہ یہ کم نقصان کو گوارا کر کے زیادہ نقصان کو دور کرتا ہے۔“

طبیب جاہل و حاذق

لیکن اصل سوال یہ ہے کہ ”طبیب جاہل“ کا اطلاق کس پر ہوگا؟۔ فقہاء نے اپنے زمانہ و احوال کے مطابق اس کو متعین کرنے کی سعی کی ہے صاحب ”فتاویٰ سراجیہ“ کا بیان ہے:

”الذي يسقى الناس السم وعنده انه دواء.“^۳

ترجمہ: ”جو زہر پلا دے اور اس کا گمان ہو کہ وہ دوا ہے۔“

علامہ بابر ترقی لکھتے ہیں:

”الذي يسقى الناس في امراضهم دواء مهلكا وهو يعلم ذلك اولا يعلم.“^۴

ترجمہ: ”جو لوگوں کو بیماریوں میں مہلک دوا پلا دے، جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔“

بعض حضرات نے اسی کو کسی قدر وضاحت سے یوں لکھا ہے:

”يسقى الناس دواء مهلكا ولا يقدر على ازالة ضرر دواء اشد تأثيره على“

^۱ بدائع الصنائع: ۱۶۹/۷ ^۲ فتح القدیر: ۲۶۱/۹ ^۳ السراجیہ: ۱۴۰ ^۴ عنایہ علی الہدایہ: ۳۵۴/۳

المرضى. ۱۷

تَرْجَمًا: ”جو لوگوں کو مہلک دوا پلائے اور ایسی دوا کا منفی اثر دور کرنے پر قادر نہ ہو جو مریض پر ظہور پذیر ہو۔“

ماحصل یہ ہے کہ جو دواؤں کی شناخت نہ رکھتا ہو، زہر کو امرت سمجھ لیتا ہو، اندازہ پر دوائیں دیتا ہو اور منفی اثر کی حامل دواؤں کے مضر اثرات سے نمٹنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہو، ایسے شخص کو ”طبيب جاہل“ تصور کیا جائے گا، فقہاء کی یہ تعریف ان کے عہد اور زمانہ کے تناظر میں بالکل صحیح ہے، کیوں کہ اس زمانہ میں یہ فن اس قدر پیچ در پیچ اور شاخ در شاخ نہ ہوا تھا، لوگ دوسرے علوم کے ساتھ امراض کی علامات اور ادویہ پر ایک آدھ کتاب پڑھ لیا کرتے تھے، تجربات سے مزید رہنمائی ملتی تھی اور بس، اس کو طبابت کے لئے کافی تصور کیا جاتا تھا۔ اس کے لئے مستقل تعلیم درکار ہوتی تھی نہ باضابطہ سند و توثیق۔

ایک اور روایت میں ہے: ۱۸

”من تطب ولم يعلم منه قبل ذلك الطب فهو ضامن.“ ۱۹

تَرْجَمًا: ”جس نے علاج کیا، حالاں کہ وہ علاج کی اہلیت رکھنے میں معروف نہ ہو، تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا۔“

علامہ مناوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

”ولفظ التفعّل يدل على تكلف الشيء والد خول فيه بكلفة ككونه ليس من

اهله فهو ضامن لمن طبه بالدية ان مات بسببه.“ ۲۰

تَرْجَمًا: ””تفعّل“ کا باب کسی بات میں تکلف اور بہ تکلف داخل ہونے کو بتاتا ہے، جیسے یہ کہ وہ علاج کرنے کا اہل نہ ہو، پھر بھی علاج کرے تو اگر اس کے علاج سے مریض فوت ہو جائے، تو وہ دیت کا ضامن ہوگا۔“

فقہاء کے یہاں بھی ایسی نظیریں موجود ہیں کہ اہلیت کے حامل طبیب کی خطاء کو قابل عفو سمجھا گیا ہے اور نااہل کی وہی خطاء موجب ضمان قرار دی گئی ہے:

”الكحال الذر وی فی عین رمد فذهب ضوءه هالا یضمن کا لختان الا اذا غلط،

۱۷ الفقه الاسلامی وادلتہ: ۴۴۹/۵

۱۸ سنن ابی داؤد: ۶۳۰/۲ سیوطی نے اس حدیث پر ”صحیح“ کا رمز لگایا ہے۔ الجامع الصغیر مع فیض القدیر: ۱۰۶/۶ حدیث

۱۹ ۷۵۹۶ ۲۰ فیض القدیر: ۱۰۶/۶

فان قال رجلان انه اهل ورجلان انه ليس باهل وهذا من غلطه لا يضمن،
وان صوبه رجل وخطاه رجلان فالمخطي صائب ويضمن۔“^۱

ترجمہ: ”برادر والا سرمہ آشوب چشم میں ڈالا اور بینائی جاتی رہی تو وہ ضامن نہ ہوگا جیسا کہ ختنہ کرنے والا غلطی کر جائے۔ پس اگر دو شخص کہیں کہ یہ اس کا اہل ہے اور دو اشخاص کہیں کہ یہ اہل نہیں ہے بلکہ یہ اس کی غلطی ہے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر ایک شخص نے اس کی اہلیت کی گواہی دی اور دو اشخاص نے اس کے خلاف، تو یہ صائب ہوں گے اور وہ ضامن ہوگا۔“

ابن قیم نے تفصیل سے اس پر گفتگو کی ہے کہ طبیب کن صورتوں میں ضامن ہوگا اور کب ضامن نہیں ہوگا؟ تاہم جو شخص مناسب صلاحیت و اہلیت سے محرومی کے باوجود لوگوں کو تختہ مشق بنائے۔ اس کی بابت اہل علم کا اجماع و اتفاق ہے کہ وہ مریض کی جان جانے کی صورت میں ضامن ہوگا:

”فاذا تعاطى علم الطب وعمله ولم يتقدم له به معرفة فقد هجم بجهله
على اتلاف الانفس واقدم بالتهور على مالم يعلمه فيكون قد غرر بالعليل،
فيلزمه الضمان لذلك وهذا اجماع من اهل العلم۔“^۲

ترجمہ: ”جو طب کی تعلیم بھی دینے لگے اور اس پر عمل بھی کرنے لگے حالاں کہ اس نے پہلے خود اس فن کو حاصل نہ کیا ہو، چنانچہ اپنی ناواقفیت کے باعث وہ لوگوں کی جانیں ضائع کر رہا ہے اور غیر ذمہ داری کے باعث ایسا کام کر رہا ہے جس سے وہ خود واقف نہیں تو وہ مریض کو دھوکہ دے رہا ہے۔ لہذا اس پر تاوان واجب ہوگا۔ اس پر اہل علم کا اتفاق ہے۔“

اگر علاج میں مریض کی اجازت بھی شامل ہو، لیکن یہ اجازت اس پر مبنی ہو کہ معالج نے اس کو اپنی حذاقت و مہارت کا سبز باغ دکھایا ہو، تب بھی طبی نا تجربہ کاری کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کی ذمہ داری طبیب ہی پر عائد ہوگی۔

”وان ظن المريض انه طبيب واذن له في طبه۔“^۳
ترجمہ: ”اگر چہ معالج کی بابت مریض کا گمان ہو کہ وہ طبیب ہے اور وہ اس کو علاج کی اجازت دیدے۔“

لیکن آج فن طب بہت ترقی کر چکا ہے، بنیادی طور پر میڈیکل سائنس تین امور پر بحث کرتی ہے، اول: امراض کی علامات اور امراض کی شناخت، دوسرے: ادویہ اور اس کے ایجابی و سلبی اثرات، تیسرے مریض کے

۱۔ فتاویٰ بزازیہ علی بامش الہندیہ: ۸۹/۵ ۲۔ زاد المعاد: ۱۳۹/۴ ۳۔ زاد المعاد: ۱۴۰/۴

جسم میں ادویہ کو قبول کرنے کی صلاحیت۔ ان تینوں پہلوؤں سے گونا گوں طریقہ ہائے علاج، طبی تجربات اور غیر معمولی حالات پر قابو پانے کی تدابیر نے آج فن نہیں بلکہ کئی فنون کو وجود بخشا ہے اور ایسی ادویہ کا تجربہ کیا گیا ہے کہ مرض کی شناخت میں معمولی غلطی صحت کی بجائے موت کا باعث بن جائے۔

اصل یہ ہے کہ ہر شعبہ علم میں ایک دور تجربات کا ہوتا ہے، پھر یہ تدریج تجربات مدون و مرتب ہوتے ہیں اور ان کی مرتب و مدون صورت بالآخر ایک مستقل علم اور فن کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اس وقت تعلیم و تعلم کے بغیر مجرد تجربات کی بناء پر اس شعبہ میں متعلق شخص کی مہارت و حذاقت کو قبول نہیں کیا جاتا، یہی حال اس وقت میڈیکل سائنس کا ہے۔ اس لئے خیال ہوتا ہے کہ فی زمانہ وہی اشخاص طبیب حاذق کہلانے کے مستحق ہیں جن کو طبی دانش گاہیں اور گورنمنٹ کا محکمہ صحت علاج و معالجہ کا مجاز قرار دیتا ہو۔

اگر مریض کو نقصان پہنچ جائے؟

ایسے ناواقف اور نااہل لوگوں کو علاج سے روکنا تو درست ہے ہی، اگر یہ ایسی نااہلیت کے ساتھ علاج کریں اور مریض کو نقصان پہنچ جائے، تو ان پر ضمان بھی واجب ہوگا۔ اس سلسلہ میں خود آپ ﷺ کی صراحت موجود ہے، ارشاد ہے:

”ایما طبیب تطب علی قوم لا یعرف له تطب قبل ذلك فاعنت فهو ضامن۔“
ترجمہ: ”جس طبیب نے لوگوں کا علاج کیا حالانکہ پہلے سے وہ اس فن میں معروف نہیں تھا، چنانچہ وہ باعث مشقت ہو جائے تو وہ ضامن ہے۔“

”لاجل معرفته ضمن الطیب ما جنت یدہ وکذا لک ان وصف له دواء
یستعملہ والعلیل یظن انہ وصفہ لمعرفتہ وحذقہ فتلف بہ ضمنہ، والحديث
ظاهر فیہ او صریح۔“

ترجمہ: ”علاج کے فن سے واقف سمجھ کر علاج کرنے کی اجازت دے دے، تو وہ اپنی طبی جنایت کا ضامن ہوگا، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب مریض کو دواء کی نشاندہی کر دے کہ وہ اس کو استعمال کرے اور مریض کا خیال ہو کہ یہ معالج فن سے آگہی اور مہارت کی بنا پر دوا تجویز کر رہا ہے، یہاں تک کہ مریض فوت ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، حدیث اس بابت ظاہر یا بالکل صریح ہے۔“
یہ مان لینے کے بعد کہ طبیب جاہل کے علاج سے پہنچنے والا نقصان موجب تاوان ہے یہ بات حل طلب

ہے کہ یہ ضمان خود اس شخص کو ادا کرنا ہوگا یا اس میں اس کے اعزہ (عاقلہ) بھی شریک ہوں گے؟ حافظ ابن رشد رَحِمَہُ اللہ تَعَالٰی نے دونوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں۔^۱

حنفیہ کے یہاں جو قتل میں ”متسبب“ ہو یعنی بالواسطہ قتل و ہلاکت کا باعث بنا ہو، خوں بہا (دیت) اس کے اعزہ پر واجب ہوتی ہے:

”اما القتل بسبب كحافر البئرو واضع الحجر في غير ملكه، وموجبہ اذا تلف فيه آدمی الدية على العاقلة.“^۲

ترجمہ: ”بہر حال قتل بالسبب جیسے دوسرے کی ملک میں پتھر رکھنے اور کنواں کھودنے والے کی ہے کہ اگر کوئی شخص اس کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔“

”طیب جاہل“ سے ہونے والا نقصان اسی زمرہ میں آئے گا اور اسی اصول پر تاوان واجب ہوگا۔ البتہ کفارہ واجب نہ ہوگا اور نہ اس کی وجہ سے۔ اگر معالج مریض کا وارث ہو تو۔ میراث سے محروم ہوگا۔^۳

تاہم یہ تاوان کا واجب ہونا اور نہ ہونا تو مریض کے حق کی بناء پر ہے۔ عامۃ الناس کے حقوق کی رعایت کرتے ہوئے اور ان کو اس فتنہ سے بچانے کے لئے حکومت ایسے شخص کی مناسب تعزیر و سرزنش بھی کرے گی، حافظ ابن رشد کا بیان ہے:

”وان لم یکن من اهل المعرفة فعليه الضرب والسجن والدية.“^۴
ترجمہ: ”اگر معالج فن طب سے واقف نہ ہو تو سرزنش اور قید کی سزا ہوگی اور دیت واجب ہوگی۔“

ڈاکٹر کی کوتاہی سے نقصان

(جواب: سوال ۲)

ڈاکٹر جس مرض کا علاج کر رہا ہے وہ قانوناً اس کا مجاز ہے اور اس نے اصول علاج کے مطابق کسی کوتاہی کا ارتکاب نہیں کیا ہے تو اتفاق ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، فقہاء حنفیہ میں صاحب فتاویٰ بزاز یہ کی صراحت آچکی ہے کہ اگر اہل ولایت طبیب کے مناسب علاج کے باوجود آنکھ کی روشنی جاتی رہی تو اس پر تاوان نہیں ہے۔ مالکیہ میں علامہ دردر کا بیان ہے:

”واذا اعالج طبیب عارف ومات المریض عن علاجه المطلوب لاشئ علیہ.“^۵
ترجمہ: ”اگر فن سے آگاہ طبیب نے علاج کیا اور مناسب طریقہ پر علاج کے باوجود مریض فوت

^۱ ہدایۃ المتجہد: ۲/۲۳۲ ^۲ ہدایۃ مع فتح القدیر: ۱۰/۲۹۹ ^۳ حوالہ سابق ^۴ بدایۃ المجتہد: ۲/۳۲۳

^۵ بزاز یہ: ۸۹/۵ ^۶ الشرح الصغير: ۴/۷۷۰

ہو گیا، تو اس پر کچھ واجب نہیں۔“
فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

”ولا ضمان علی حجام ولا ختان ولا متطبب اذا عرف منهم حذق الصفة ولم تجن ایدیہم۔“^۱

ترجمہ: ”پچھنا لگانے والے، ختنہ کرنے والے اور علاج کرنے والے پر تاوان واجب نہیں۔ اگر ان کا ماہر فن ہونا معلوم ہو اور انہوں نے جنایت نہیں کی ہو۔“
حافظ ابن قیم نے اس پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے:

”طیب حاذق أعطی الصفة حقها ولم تجن یدہ فتولد من فعله الماذون فیہ من جهة الشارع ومن جهة من یطبه تلف العضو او النفس او ذهاب صفة فهذا لا ضمان علیہ اتفاقاً۔“^۲

ترجمہ: ”طیب ماہر جس نے فن کا حق ادا کیا اور کوتاہی نہیں کی، پھر بھی شریعت اور مریض کی جانب سے اجازت کی بنیاد پر ہونے والے فعل سے عضو یا جان ہلاک ہوگئی یا کوئی صلاحیت ضائع ہوگئی تو بالاتفاق اس پر ضمان واجب نہیں۔“

بلکہ اگر کمال احتیاط اور کمال رعایت کے باوجود معالج سے کہیں بھول چوک واقع ہوگئی اور کسی ایسے معاملہ میں اس نے غلط رائے اختیار کی جس میں ایک سے زیادہ رائے کی گنجائش تھی، تب بھی وہ ضامن نہیں۔
لیکن اگر مریض کا علاج کرنے میں وہ فنی کوتاہی اور بے احتیاطی کا مرتکب ہوا ہے تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا:

”وکذا الختان وقلع الضرس والطب فلا ضمان الا بالتفريط۔“^۳
ترجمہ: ”ختنہ کرنے، دانت نکالنے اور علاج کرنے میں کوتاہی کرنے کی صورت میں ہی تاوان واجب ہوگا۔“

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

”حجم أو ختن أو بزع وتلف لم یضمن الا اذا تجاوز المعتاد۔“^۴
ترجمہ: ”کسی نے پچھنے لگایا، ختنہ کیا یا جانور کی نعلبندی کی اور آدمی یا جانور فوت ہو گیا تو وہ اس

^۱ الشرح الصغیر: ۴/۴۷

^۲ زاد المعاد: ۴/۱۳۹

^۳ المغنی: ۵/۳۱۲

^۴ بزازیہ: ۵/۸۹ نیز دیکھئے: البحر الرائق: ۸/۲۹

صورت میں ضامن ہوگا کہ اس نے معمول کی حد سے تجاوز کیا ہو۔“

ابن قدامہ نے اصولی بات لکھی ہے کہ دو شرطیں پائی جائیں تو معالج ضامن نہیں ہوگا اور ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہو تو ضامن ہوگا، اول یہ کہ وہ اپنے فن میں بصیرت و مہارت رکھتا ہو، دوسرے اس نے علاج میں کسی کوتاہی سے کام نہ لیا ہو، بے بصیرتی کے ساتھ علاج بھی ناروا ہے اور بصیرت و حذافت کے باوجود کوتاہی بھی ناقابل قبول اور موجب ضمان ہے۔^۱

اس ذیل میں فقہاء نے ایک جزئیہ ذکر کیا ہے جو من جملہ ”فقہی لطائف“ کے ہے کہ اگر معالج نے اپنی کوتاہی سے مریض کے کسی عضو کو بالکل ہی معطل کر دیا۔ البتہ اس کی زندگی بچ گئی تو اس کو پوری دیت ادا کرنی ہوگی کہ ایک منفعت سے مکمل محرومی مکمل دیت کی موجب ہے اور اگر مریض کی موت واقع ہوگئی تو نصف دیت ادا کرنی ہوگی۔ کیوں کہ اب دیت پورے وجود کی واجب ہوگی۔ اور صورت حال یہ ہے کہ موت میں دو باتوں کو دخل ہے، ایک تو آپریشن اور دوسرے آپریشن میں حد سے تجاوز، پہلی بات میں معالج خطا کار نہیں۔ البتہ دوسرے معاملہ میں اس کی خطا ہے، اس لئے نصف دیت ہی اس پر واجب ہوگی۔ ماضی قریب کے فقہاء میں شیخ عبدالرحمن الجزیری رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور ڈاکٹر کی کوتاہی کی صورت اسی تفصیل کے مطابق اس کو ذمہ دار قرار دیا ہے۔^۲

تاہم چوں کہ یہ جنایت خطا ہے۔ اس لئے ابن قیم کا بیان ہے کہ دیت کی ایک تہائی سے کم مقدار ضمان عائد ہو تب تو اسے خود ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر ایک تہائی یا اس سے زیادہ ہو تو عاقلہ۔ جو اعزہ یا ہم پیشہ لوگ ہو سکتے ہیں۔ ادا کریں گے۔^۳

بلا اجازت آپریشن

(جواب: سوال ۳)

اگر مریض خود اجازت دینے کے موقف میں ہو، یا اس کے اولیاء موجود ہوں تو ان سے اجازت لینا واجب ہے۔ اور باوجود قدرت و امکان کے بلا اجازت آپریشن کیا یا کوئی ایسا طریقہ علاج اختیار کیا جو امکانی طور پر ہلاکت کا باعث ہو سکتا ہے اور مریض کی جان چلی گئی یا اس کا کوئی عضو جاتا رہا تو معالج پر اس کی ذمہ داری ہوگی۔ گو ولایت کا تعلق اصل میں تو نکاح اور اموال میں تصرف کے حق سے ہے، لیکن فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج اور جسمانی تصرف کے باب میں بھی اس کو کچھ کم اہمیت نہیں دی گئی ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں:

^۱ المغنی: ۳۱۲/۵ ^۲ البحر الرائق: ۲۹/۸ ^۳ کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۱۴۷/۳

^۴ زاد المعاد: ۱۴۰/۴ نیز دیکھئے: بدایۃ المجتہد: ۲۳۳/۲

”قال اقطع یدی فقطعه لاشی علیہ۔“^۱

ترجمہ: ”کہا میرا ہاتھ کاٹ لو، اس نے کاٹ لیا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔“

غور کیا جائے کہ کھلی ہوئی جنایت بھی اس لئے قصاص و دیت کا موجب نہیں کہ اس میں اذن و اجازت

شریک ہے۔

فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

”الحجام أو الفصاد أو البزاع أو الختان إذا حجم أو فصد أو بزغ أو ختن باذن

صاحبه فسرى الى النفس ومات لم يضمن۔“^۲

ترجمہ: ”پکھنہ اور فصد لگانے والا یا نعلبندی کرنے والا یا ختنہ کنندہ نے ”پکھنہ لگایا، فصد لگایا،

نعلبندی کی یا ختنہ کیا اور یہ سب صاحب معاملہ کی اجازت سے کیا پھر یہ زخم پھیل گیا اور موت واقع

ہوگئی تو ضامن نہیں ہوگا۔“

اسی طرح کی بات عالمگیری میں بھی گئی ہے۔^۳

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ کا بیان ہے:

”وان ختن صبیا بغير اذن وليه فسرت جنایته ضمن لانه قطع غير ماذون فيه

وان فعل ذالك الحاكم أو من له ولايته عليه أو فعله من اذن له لم يضمن لا

نه ماذون فيه شرعا۔“^۴

ترجمہ: ”اگر ولی کی اجازت کے بغیر بچہ کا ختنہ کیا اور اس کا زخم پھیل گیا تو ضامن ہوگا اس لئے کہ

اس کے کاٹنے کی اجازت نہیں تھی، اور اگر حاکم یا ایسے شخص نے ختنہ کیا جس کو اس پر ولایت حاصل

تھی، یا جس شخص نے کیا اس کو ان دونوں سے اجازت حاصل تھی تو وہ ضامن نہیں ہوگا اس لئے کہ

شرعاً وہ اس کا مجاز ہے۔“

فقہاء حنابلہ میں ابن قیم نے بھی یہی رائے نقل کی ہے، گو، خود ابن قیم کی رائے ہے کہ یہ معالج کا احسان

ہے۔ اس لئے اگر اس کی طرف سے کوئی بے احتیاطی پیش نہ آئی ہو تو اس کو ضامن قرار دینے کی کوئی معقول وجہ

نہیں ہے۔..... تاہم کہا جاسکتا ہے کہ اولیاء کی موجودگی میں ان سے اجازت لئے بغیر کسی پر خطر علاج کا طریقہ

اختیار کرنا بجائے خود معالج کی کوتاہی اور بے احتیاطی ہے۔

فقہاء حنفیہ میں ابن نجیم نے اس نکتہ کو بے غبار کیا ہے کہ معالج کی کوتاہی اور بلا اذن اولیاء اس قسم کے علاج

۱۔ ہزازیہ: ۳۸۳/۶ ۲۔ الفتاویٰ السراجیہ: ۱۴۲ ۳۔ ہندیہ: ۳۴/۶ ۴۔ المغنی: ۳۱۳/۵ ۵۔ زاد المعاد: ۱۴۱/۲

میں ضمان واجب ہونے کے دو مستقل اسباب ہیں، فرماتے ہیں:

”وَيَسْتَفَادُ بِمَجْمُوعِ الرَّوَايَتَيْنِ، اشْتِرَاطُ عَدَمِ التَّجَاوُزِ وَالْإِذْنِ لِعَدَمِ وَجُوبِ

الضَّمَانِ حَتَّى إِذَا عَدِمَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا يَجِبُ الضَّمَانُ.“^۱

ترجمہ: ”دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان واجب نہ ہونے کے لئے دو شرطیں

ہیں: مناسب حد سے تجاوز نہ کرنا اور اجازت کا حاصل ہونا۔ اگر ان میں سے ایک یا دونوں شرطیں نہ

پائی گئیں تو ضمان واجب ہوگا۔“

خود امام شافعی کی تحریر میں بھی اس کا اشارہ موجود ہے۔ انہوں نے طبیب کو اس کی کوتاہی نہ پائے جانے کی

صورت اس لئے ضامن قرار دیا ہے کہ طبیب نے خود مریض کی اجازت سے یہ عمل کیا ہے۔^۲

ضرورت کی بناء پر آپریشن بلا اجازت

(جواب: سوال ۴)

اگر مریض یا اس کے اولیاء و اعزہ سے آپریشن کی اجازت لینا ممکن نہ ہو اور مرض کی نوعیت ایسی ہو کہ اس

طریقہ علاج سے چارہ نہ ہو اور تاخیر و انتظار کی گنجائش بھی نہ ہو، تو ڈاکٹر کا ان کی اجازت کے بغیر آپریشن کرنا جائز

ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن حد تک نفس انسانی کو بچانے کی کوشش خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہے۔ لہذا گو وہ

انسان کی طرف سے ماذون نہیں، لیکن شارع کی طرف سے ماذون و اجازت یافتہ متصور ہوگا۔ انسانی جان کو

بچانے کی کوشش کس درجہ اہم فریضہ ہے؟ اس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

”ان اضطرالى طعام و شراب لغيره فطلبه منه فمنعه اياه مع غناه عنه فى تلك

الحال فمات بذالك ضمنه المطلوب منه.“^۳

ترجمہ: ”اگر دوسرے کے کھانے یا شراب کے استعمال پر مضطر ہو گیا اور اس سے وہ چیز طلب کی،

اس نے اس وقت اس سے مستغنی ہونے کے باوجود منع کر دیا اور اس کی موت واقع ہو گئی تو جن

صاحب سے مانگا تھا وہ ضامن ہوں گے۔“

اسی طرح اگر کسی شخص کو موقع ہلاکت میں دیکھ کر باوجود قدرت و طاقت کے، اس کو بچانے کی کوشش نہ کی تو

گنہگار تو ہوگا ہی۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کو اس انسانی فریضہ سے غفلت کی وجہ سے اس کا ضمان بھی ادا کرنا

ہوگا۔^۴

^۱ البحر الرائق: ۲۹/۸ ^۲ کتاب الام: ۱۷۶/۶ ^۳ المغنی: ۳۸/۸ ^۴ حوالہ سابق

پس۔ ایسی صورت میں معالج کا یہ عمل نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہوگا اور اگر اس کی کوتاہی اور بے التفاتی کے بغیر مریض کی موت واقع ہوگئی تو وہ اس کا ضامن بھی نہ ہوگا۔

محور دوم..... کیا بیماریاں متعدی ہوتی ہیں؟

ایڈز اور طاعون سے متعلق سوالات اسی تناظر میں ابھرے ہیں کہ میڈیکل سائنس ان کو متعدی بیماری تصور کرتی ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ پہلے خود اس قدیم بحث کی طرف اشارہ کر دیا جائے جو امراض میں تعدیہ کی صلاحیت کی بابت ہوتی آئی ہے۔ قرآن مجید نے امراض کے متعدی ہونے اور نہ ہونے کی بابت صراحت کے ساتھ تو کوئی بات نہیں کہی ہے۔ البتہ طاعون کو عذاب الہی ”رجز“ سے تعبیر کیا گیا ہے جو بنی اسرائیل کے ایک گروہ پر بھیجا گیا تھا۔ اس سے ایک درجہ میں اس کے متعدی ہونے کا اشارہ اخذ کیا جاسکتا ہے۔

احادیث اس باب میں دونوں طرح کی ہیں: بعض تعدیہ کی نفی کرتی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ امراض میں متعدی ہونے کی صلاحیت ہے۔ جو روایات نفی کرتی ہیں وہ عام طور پر ”لاعدوی“ کے لفظ سے وارد ہوئی ہیں۔^۱

اسی طرح مجذوم شخص کی بابت منقول ہے کہ آپ ﷺ نے اس کے ساتھ کھانا تناول فرمایا اور ارشاد فرمایا: اللہ کے بھروسہ اور توکل پر ”ثقة بالله وتوكل عليه“۔^۲

جن روایات سے امراض کا متعدی ہونا معلوم ہوتا ہے یا اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے، وہ اس طرح ہیں:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے:

”لا توردوا الممرضی علی المصح.“^۳

ترجمہ: ”بیماروں کو تندرستوں پر نہ لاؤ۔“

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی سے روایت ہے:

”فرمن المجذوم كالفرار من الاسد.“^۴

ترجمہ: ”کوڑھی سے شیر کی طرح بھاگو۔“

طبرانی نے بواسطہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما آپ ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے:

۱۔ اعراف: ۱۳۲

۲۔ بخاری عن ابی ہریرہ وعبداللہ بن عمرو: ۸۵۹/۲ باب لاعدوی، مسلم عن ابی ہریرہ: ۲۳۰/۲ باب لاعدوی الخ

۳۔ فتح الباری: ۱۵۹/۱۰ ۴۔ بخاری: ۸۵۹/۲ باب لاعدوی، مسلم: ۲۳۰/۲

۵۔ بخاری: ۸۵۰/۲ باب الجذام

”لا تديموا النظر الى المجدومين.“^۱
 تَرْجَمًا: ”کوڑھیوں کو مسلسل نہ دیکھو۔“

حضرت سعد اور عبدالرحمن بن عوف رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:
 ”اذا سمعتم بالطاعون في ارض فلا تدخلوها وان وقع بارض وانتم بها فلا
 تخرجوا منها.“^۲

تَرْجَمًا: ”جب تم کسی مقام پر طاعون کی اطلاع پاؤ تو وہاں نہ جاؤ، اور تم جہاں ہو وہیں پھوٹ
 پڑے تو اس سے باہر نہ جاؤ۔“

حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے تفصیل سے ان دونوں طرح کی روایات میں تطبیق کی بابت اہل علم کے
 نقاط نظر کا ذکر کیا ہے۔ من جملہ ان کے ایک یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ سمجھتے تھے کہ امراض خود طبعاً اور لازماً
 دوسروں میں منتقل ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ کی قدرت و اختیار کا اس میں دخل نہیں۔ اس کی نفی کی گئی ہے۔ جن
 روایات سے تعدیہ کا ثبوت ظاہر ہے ان کا منشاء یہ ہے کہ اسباب کے درجہ میں تعدیہ بیماری کا سبب و ذریعہ بن سکتا
 ہے لیکن یہ بہر حال مشیت خداوندی کے تابع ہے، ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر
 اہل علم کی یہی رائے ہے۔^۳

امام نووی نے بھی اس کو مزید وضاحت کے ساتھ لکھا ہے اور کہا ہے کہ یہی جمہور علماء کا نقطہ نظر ہے:
 ”فهذا الذي ذكرناه من تصحيح الحديثين والجمع بينهما هو الصواب الذي
 عليه جمهور العلماء ويتعين المصير اليه.“^۴

تَرْجَمًا: ”یہ جو ہم نے دونوں حدیثوں کا صحیح ہونا اور دونوں کے درمیان تطبیق کی صورت ذکر کی ہے
 یہی صحیح ہے اور اسی کا قابل قبول ہونا متعین ہے۔“

ہمارے عہد میں بہت سے امراض کا متعدی ہونا نظر و خیال سے بڑھ کر مشاہدہ بن چکا ہے اور خدا و رسول
 ﷺ کا کلام واقعہ و مشاہدہ کے خلاف نہیں ہو سکتا، اس لئے صحیح یہی ہے کہ بعض امراض جراثیم کے ذریعہ
 متعدی ہوتے ہیں: البتہ یہ من جملہ اسباب کے ہیں، نہ بیماری کا پیدا ہونا کسی بیمار سے میل جول پر موقوف ہے
 اور نہ یہ ضروری ہے کہ بیمار شخص سے میل جول لازماً بیماری کو لے آئے۔ ان اسباب سے متاثر ہونا اور نہ ہونا بہر
 حال مشیت خداوندی اور قدر الہی کے تابع ہے۔

^۱ فیہ ابن لبید حدیث حسن وبقیتہ رجالہ ثقات، مجمع الزوائد: ۱۰/۵ ^۲ بخاری: ۸۵۳/۲ باب ما یدکرفی

الطاعون ^۳ فتح الباری: ۱۶۱/۱۰ باب الجذام ^۴ شرح مسلم: ۲۳۰/۲

اب اسی کی روشنی میں ان کا سوالات کا جواب دیا جاتا ہے:

مریض ایڈز کا فریضہ

(جواب: سوال ۱)

چوں کہ ایڈز کے مریض کے لئے اپنے مرض کو چھپانا اس کے اہل خاندان اور متعلقین کے لئے ضرر اجتماعی ہو سکتا ہے۔ خود اس کا ضرر انفرادی اور شخصی ہے اور خاندان کا ضرر اجتماعی ہے اور انفرادی ضرر یا ضرر کا اندیشہ اجتماعی ضرر اور اندیشہ ضرر کے مقابلہ قابل قبول ہے۔ اس لئے اس پر واجب ہے کہ اپنے ان متعلقین کو صحیح صورت حال سے آگاہ کر دے جو اس کے مرض سے متاثر ہو سکتے ہیں یوں بیوی بچوں کے علاوہ عام لوگوں تک یہ مرض خون ہی کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے۔ لیکن جسم کا کٹ جانا، پھٹ جانا یا نکسیر و بواسیر وغیرہ کے ذریعہ خون کا آ جانا، پائیریا کے ذریعہ خون کا نکلنا ایسی باتیں ہیں جو کثیر الوقوع ہیں اور ان کی وجہ سے اس کے احباب و متعلقین کو ضرر پہنچ سکتا ہے۔

ڈاکٹر کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۲)

ڈاکٹر پر واجب ہے کہ جب لوگوں کو مریض سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، ان کو مطلع کر دے، یہ زیادہ سے زیادہ غیبت ہوگی اور غیبت کو جن وجوہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، من جملہ ان کے یہ بھی ہے کہ مسلمان کو شر سے بچایا جائے، امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے الفاظ میں: ”تحذیر المسلم من الشر“ امام نووی نے چھ اور علامہ شامی نے گیارہ اسباب لکھے ہیں کہ جن کی وجہ سے غیبت اور اظہار عیب جائز ہو جاتا ہے۔ اور ان سب کی روح یہی ہے کہ دینی و دنیوی مضرت کو دفع کرنے، اپنا جائز حق وصول کرنے اور صحیح مشورہ دینے کی غرض سے بہ طور اظہار حقیقت کے اظہار عیب جائز ہے۔

سماج کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۳)

سماج کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے شخص کو تنہا نہ چھوڑے۔ علاج و معالجہ میں اس کی مدد کرے اور احتیاطی تدابیر پر عمل کرتے ہوئے اس سے ربط و تعلق بھی رکھے، طاعون زدہ شہر سے صحت مند لوگوں کے بھاگنے کو جو آپ

ﷺ نے منع فرمایا۔ اس کی ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ اس سے مریضوں کی دیکھ بھال کرنے والا باقی نہ رہ پائے گا۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

”لو رخص للا صحاء في الخروج لما بقى في البلد الا المرضى الذي اقعدهم الطاعون فانكسرت قلوبهم وفقدوا المتعهدين ولم يبق في البلد من يسقيهم الماء ويطعمهم الطعام وهم يعجزون عن مباشرتهما بانفسهم فيكون ذلك سعيًا في اهلا كههم تحقيقًا.“^{۱۷}

ترجمہ: ”اگر صحت مند لوگوں کو باہر جانے کی اجازت دے دی جائے تو شہر میں صرف وہ بیمار رہ جائیں گے جن کو طاعون نے معذور کر رکھا ہے تو اس سے ان کی دل شکنی ہوگی، وہ تیمارداروں سے محروم ہو جائیں گے، ان کو کوئی دوا پلانے اور کھانا کھلانے والا بھی نہیں رہے گا اور وہ خود بھی اپنی ان ضروریات کی انجام دہی سے معذور ہوں گے تو گویا یہ یقینی طور پر ان کو ہلاک کرنے کی کوشش کرنے کے مترادف ہوگا۔“

لہذا ایسے شخص کی تیمارداری اور دیکھ ریکھ میں کوئی کمی نہیں کرنی چاہئے جمعہ جماعت اور اجتماعی مواقع پر حاضری میں بھی ان پر پابندی نہیں ہونی چاہئے، گو اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر کسی مقام پر مریضان جذام کی کثرت ہو جائے تو کیا ان کے لئے علیحدہ مسجد تعمیر کر دی جائے اور عام مساجد میں آنے سے ان کو روکا جائے؟ لیکن اکثر لوگوں کی رائے یہی ہے کہ وہ مسجدوں میں آیا جایا کریں گے۔..... تاہم میرے خیال میں ان تمام اخلاقی، شرعی اور انسانی ہدایات کے باوجود کسی سماج میں ایسے مریضوں کے تئیں نفرت عام ہو جائے اور ان کے لئے سماج میں رہنا دو بھر ہو جائے تو ان لوگوں کی رائے پر عمل کر لینے میں کوئی قباحت نہیں کہ ان کے لئے خصوصی ہاسٹل تعمیر کر دیا جائے۔

”يتخذ لهم مكان متفرد عن الاصحاء.“^{۱۸}

”موسوعہ فقہیہ“ میں ہے:

”ذهب المالكية والشافعية والحنابلة الى منع المجذوم يتاذى به من مخالطة الاصحاء والاجتماع بالناس.“^{۱۹}

ترجمہ: ”مالکیہ، شوافع اور حنابلہ نے ایسے کوڑھیوں کو صحت مند لوگوں کے ساتھ اختلاط اور اجتماع

^{۱۷} احیاء علوم الدین مع الاتحاف: ۲۷۸، ۷۹/۱۲ ^{۱۸} فتح الباری: ۱۶۳/۱۰ ^{۱۹} حوالہ سابق

^{۲۰} الموسوعۃ الفقہیہ: ۷۸/۸

سے منع کیا ہے جن سے گھن محسوس کی جاتی ہو۔“

حنفیہ کے بارے میں ”موسوعہ“ کے مرتبین نے لکھا ہے کہ ہمیں اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ملی۔ راقم کا خیال ہے کہ حنفیہ ”ضرر عام“ کو دفع کرنے کے لئے ”ضرر خاص“ کو گوارا کرنے کے اصول پر جس طور کاربند ہیں۔ اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہی رائے احناف کی بھی ہوگی!

قصداً مرض منتقل کرے؟

(جواب: سوال ۴)

ایڈز کا مریض اگر عمداً دوسروں کو مرض منتقل کرے تو! اگر یہ اس کی موت کا باعث بن جائے تو مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تو ایسا شخص ازراہ قصاص قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ زہر خورانی کے حکم میں ہے اور ایسی موت موجب قصاص ہے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں:

”ان یسقیہ سما او یطعمہ شیئاً قاتلاً فی موت بہ فہو عمد موجب للقتل اذا کان مثله یقتل غالباً۔“^۱

ترجمہ: ”زہر پلائے یا کوئی مہلک چیز کھلائے اور اس سے موت واقع ہو جائے اور اس طرح کی چیز اکثر باعث ہلاکت بن جاتی ہو، تو یہ قتل عمد تصور کیا جائے گا اور اس کی وجہ سے قصاص واجب ہوگا۔“
یہی رائے مالکیہ کی ہے اور اسی طرح کا ایک قول امام شافعی کا ہے۔ امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے اگر بالغ آدمی کی ضیافت کی گئی، کھانے میں زہر ملایا گیا اور مہمان اپنی لاعلمی کی وجہ سے زہر کھا گیا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو اس پر دیت واجب ہوگی نہ کہ قصاص۔ فقہاء حنفیہ کے یہاں بعض ایسی جزئیات ملتی ہیں جن سے بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسموم غذا کھانے سے موت واقع ہو جائے تب بھی اس پر کوئی ذمہ داری نہیں۔^۲ لیکن ایسی جزئیات کی بابت سمجھنا چاہیے کہ فقہاء نے ان صورتوں کا حکم بیان کیا ہے جب خود میزبان کو بھی کھانے کے مسموم و مہلک ہونے کی اطلاع نہ ہو، ورنہ باوجود علم و اطلاع اور قصد و ارادہ کے ایسے شخص کو بری الذمہ قرار دینا ناقابل قیاس ہے۔

حنفیہ کے یہاں اصول یہ ہے کہ قاتل متسبب پر دیت واجب ہوتی ہے۔ ”واما القتل بسبب..... اذا تلف فیہ آدمی الدیۃ علی العاقذۃ۔“^۳ اور قتل سے کم تر نقصان ہوا ہو تب بھی اس پر ضمان

^۱ المغنی: ۲۱۲/۸۔ ^۲ الفقہ علی المذہب الاربعہ: ۴۵/۵، ۲۴۴۔ ^۳ حوالہ سابق، المغنی: ۲۱۲/۸

^۴ دیکھئے: السراجیہ: ۱۱۶۔ ^۵ فتح القدیر: ۲۱۴/۱۰

واجب ہوتا ہے اگر اس میں اس کی تعدی کو دخل ہو لہذا اگر مریض کے اس عمل کی وجہ سے دوسرے شخص کی موت واقع ہوگئی تو اس پر دیت واجب ہوگی۔ اگر موت واقع نہ ہوئی بلکہ صحت کو شدید نقصان پہنچا تو مناسب تاوان واجب ہوگا۔ اور علاوہ اس کے حکومت اس کی مناسب سرزنش بھی کرے گی۔ فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

”اذا سقى انسانا شرابا مسموما فمات فعليه التعزير۔“^۱

ترجمہ: ”کسی انسان کو زہرناک مشروب پلا دیا اور موت واقع ہوگئی تو اس پر تعزیر واجب ہوگی۔“
اگر مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ نہیں تھا، لیکن اس اثر و نتیجہ سے واقف تھا تب بھی وہ اس کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اگر کوئی انسان کے ضرر کا باعث بنے تو اس کے اسباب و محرکات کچھ بھی ہوں۔ نقصان کی تلافی اس کی ذمہ داری ہے۔ فقہاء کے یہاں اس طرح کی بے شمار نظائر ہیں، بطور نمونہ ایک دو ذکر کی جاتی ہیں:

”لو وضع فى الطريق جمرافا حترق به شئ كان ضامنا“

ترجمہ: ”اگر راستہ میں چنگاری رکھ دی اور اس سے کوئی چیز جل گئی تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔“

”لو سقط من أيديهم آجر أو حجارة أو خشب فأصاب إنسانا فقتله فانه يجب

الدية على عاقلة من سقط ذلك من يده وعليه الكفارة۔“^۲

ترجمہ: ”اگر ہاتھوں سے پختہ اینٹ یا پتھر یا لکڑی گر گئی اور کسی انسان کو جا لگی اور اس کی موت واقع ہو جائے، تو جس کے ہاتھوں وہ چیز گری ہے اس کے عاقلہ پر دیت اور خود اس پر کفارہ واجب ہوگا۔“

”وكذا اذا صب الماء فى الطريق فعطب به انسان أو دابة وكذا اذا رش الماء أو توضأ۔“^۳

ترجمہ: ”اسی طرح راستہ میں پانی بہائے اور اس سے انسان یا جانور ہلاک ہو جائے یا پانی کا چھڑکاؤ کیا ہو یا وضو کیا ہو (تو ایسا کرنے والا ضامن ہوگا)۔“

اور چوں کہ خون دینے والا اپنے اس فعل کے اثر اور منفی و مضر نتیجہ سے واقف تھا، اس لئے گناہ گار بھی ہوگا۔

ایڈز کی وجہ سے فسخ نکاح

(جواب: سوال ۵)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک نکاح بھی ان معاملات میں ہے جو عیب کی وجہ سے فسخ کیا جاسکتا ہے

۱۔ حوالہ سابق: ۳۳۰/۱۰ ۲۔ الفتاویٰ السراجیہ: ۱۴۳ ۳۔ ہندیہ: ۴۱، ۴۲/۶ ۴۔ ہدایہ مع الفتح: ۳۱۰/۱۰

اگر نکاح کے بعد شوہر میں ایسا عیب پیدا ہو یا نکاح کے وقت موجود تھا لیکن عورت کو مطلع نہیں کیا گیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ جن عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح کا حق دیا گیا ہے گوان کی تفصیلات کی بابت اختلاف ہے۔ تاہم بنیادی طور پر وہ دو طرح کے ہیں: ایک وہ جو جنسی اعتبار سے ایک کو دوسرے کے لئے ناقابل اشتقاق بنادیں۔ دوسرے وہ جو قابل نفرت ہوں اور ان کے متعدی ہونے کا اندیشہ ہو، جیسے برص و جنون^۱۔

امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک شوہر کے نامرد یا مقطوع الذکر ہونے کے سوا کوئی اور صورت نہیں جس میں عورت تفریق کا مطالبہ کر سکے۔ امام محمد کے نزدیک جنون و برص کی وجہ سے بھی عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ اور متاخرین حنفیہ نے بھی اس پر فتویٰ دیا ہے۔ عام طور پر اہل علم نے امام محمد سے عورت کے حق تفریق کو جنون، برص اور جذام تک محدود نقل کیا ہے، لیکن بعض نقول سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ حصر و تحدید درست نہیں ہے علامہ کاسانی کا بیان ہے:

”خلوه من كل عيب لا يمكنها المقام معه الا بضرر كالجنون والجذام والبرص شرط للزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح.“^۲

ترجمہ: ”نکاح کے لازم ہونے کے لئے ایسے عیوب سے شوہر کا خالی ہونا ضروری ہے کہ جن عیوب کے رہتے ہوئے اس کے ساتھ ضرر اٹھائے بغیر عورت نہ رہ سکتی ہو، جیسے جنون، برص، کوڑھ کہ ان امراض کی وجہ سے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے۔“
زیلعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

”وقال محمد ترد المرأة اذا كان بالرجل عيب فاحش بحيث لا تطيق المقام معه لانها تعذر عليها الوصول الى حقها لمعنى فيه فكان كالجب والعنة.“^۳
ترجمہ: ”امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے فرمایا: اگر شوہر میں ایسا کھلا ہوا عیب ہو کہ عورت اس کے ساتھ نہیں رہ سکتی تو عورت نکاح رد کر سکتی ہے، اس لئے کہ عورت کے لئے اس صورت میں اپنا حق وصول کرنا دشوار ہو جائے گا لہذا یہ قطع ذکر اور نامردی کا ساعیب شمار ہوگا۔“

گویا امام محمد کے نزدیک ہر متعدی اور قابل نفرت مرض کی بناء پر عورت مطالبہ تفریق کر سکتی ہے۔ اور یہی

^۱ دیکھئے: الشرح الصغير: ۲/۷۰، ۴۶۹، سبل السلام: ۱/۱۳۴، کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۴/۱۸۰

^۲ ہدایہ: ۴۱/۲، البحر الرائق: ۴/۱۲۶، ہندیہ: ۶/۱۳۴، بدائع الصنائع: ۲/۳۲۷

^۳ تبیین الحقائق: ۳/۲۵

شریعت کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ اور اس کے اصول و مقاصد اور روح و قواعد کے مطابق ہے۔^۱ ان تفصیلات کی روشنی میں غور کیا جائے تو ائمہ ثلاثہ کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک بھی ایڈز ان امراض میں ہے جن کی وجہ سے عورت کو حق تفریق حاصل ہوتا ہے کیوں کہ یہ برص و جذام سے زیادہ قابل نفرت بھی ہے اور متعدی بھی اور چوں کہ جنسی ربط بھی اس مرض کی منتقلی کا ایک اہم سبب ہے اس لئے ایڈز کا مریض شوہر اس کی بیوی کے حق میں نامرد ہی کے حکم میں ہے کہ وہ مرض کی منتقلی کے خوف سے اس مرد کے ذریعہ داعیہ نفس کی تکمیل نہیں کر سکتی۔ لہذا عورت کو ایسے مرد کے خلاف دعویٰ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔

ایڈز کی بناء پر حمل کا اسقاط

(جواب: سوال ۶)

حمل کے دو مرحلے ہیں ۱۲۰ دنوں کے بعد جب کہ روح پیدا ہو چکی ہے، اس سے پہلے جب کہ روح پیدا نہیں ہوئی ہے۔ روح پیدا ہو چکی ہے تو گو بچہ کے ایڈز سے متاثر ہونے کا اندیشہ ہو، پھر بھی اسقاط جائز نہیں۔ کہ نفخ روح کے بعد اسقاط حمل کے حرام ہونے پر اجماع و اتفاق ہے۔ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ کہتے ہیں:

”اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمین۔“^۲

ترجمہ: ”اسقاط حمل بالاجماع حرام ہے۔“

اور شیخ احمد علیش مالکی فرماتے ہیں:

”التسبب فی اسقاطہ بعد نفخ الروح فیہ محرم اجماعاً وهو من قتل النفس۔“^۳

ترجمہ: ”روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کے ذرائع اختیار کرنا بالاجماع حرام ہے اور یہ قتل

نفس کے حکم میں ہے۔“

روح پیدا ہونے سے پہلے عذر کی بناء پر اسقاط کی گنجائش ہے۔ فقہاء نے عذر کی مثال دی ہے کہ ابھی شیر خوار بچہ ماں کی گود میں ہو اور باپ میں اتنی استطاعت نہ ہو کہ کسی اور عورت سے دودھ پلوا سکے۔ تو اس نو مولود بچہ کی غذائی ضرورت کے تحت حمل ساقط کرا سکتا ہے تاکہ دودھ بند نہ ہو۔ بچہ کا موروثی طور پر ایڈز جیسی بیماری کے ساتھ پیدا ہونا ظاہر ہے کہ اس سے شدید تر عذر ہے۔ اس لئے ۱۲۰ دنوں سے کم کا حمل ساقط کرایا جاسکتا ہے اور عورت شوہر اور محکمہ صحت تینوں ہی اس کے مجاز ہیں۔

^۱ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: جدید فقہی مسائل، دوم: ص ۷۰-۱۵۸ مذکورہ بحث اسی کی تخصیص ہے۔

^۲ فتاویٰ ابن تیمیہ: ۳۱۷/۴ ^۳ فتح العلی المالک: ۳۹۹/۱ ^۴ رد المحتار: ۳۸۰/۲

ایڈز کے مریض بچوں کی تعلیم کا مسئلہ

(جواب: سوال ۷)

اگر کسی سماج میں ایڈز کے مریض بچوں کی کثرت ہو جائے تب تو مناسب ہے کہ حکومت اور رفاہی ادارے ایسے معذوروں کے لئے علیحدہ درس گاہیں قائم کریں۔ ”موسوعہ فقہیہ“ کے مؤلفین نے جذام کے مریضوں کے بارے میں فقہاء کی رائے اس طرح نقل کی ہے:

”واذا کثر عدد الجذمی فقال الا کثرون یومرون ان ینفردوا عن مواضع الناس ولا یمنعون عن التصرف فی حوائجهم۔“^۱

ترجمہ: ”اگر جذامیوں کی تعداد بڑھ جائے تو اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ ان کو لوگوں سے علیحدہ رہنے کا حکم دیا جائے گا۔ البتہ ان کو ان کی ضروریات کی بابت تصرف سے منع نہیں کیا جائے گا۔“
ظاہر ہے ان کو عوامی مقامات سے الگ رکھنا اسی وقت ممکن ہو سکے گا جب ان کے لئے الگ درس گاہیں ہوں۔

جہاں اس قسم کے ایک دو مریض ہوں، وہاں عمومی اسکولوں میں ان کا داخلہ کیا جائے گا، البتہ دیگر طلبہ کو اس کے مرض اور احتیاطی تدابیر سے واقف کرادینا ضروری ہوگا۔ بہر حال محض اوہام اور اندیشہ ہائے دور دراز کی وجہ سے ان کو تعلیم سے محروم نہیں رکھا جائے گا۔

والدین کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۸)

والدین، اہل خانہ اور سماج کی ذمہ داری ہے کہ شریعت نے بیمار افراد کے ساتھ جس رحم دلانہ سلوک، محبت و شفقت اور رعایت کا حکم دیا ہے۔ اس کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے اور مریض کے ساتھ ایسا سلوک کیا جائے کہ وہ اپنے آپ میں جینے کا حوصلہ پاسکے۔

کیا ایڈز اور اس جیسی بیماریاں مرض موت ہیں؟

(جواب: سوال ۹)

مرض موت کی تعریف کے سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں اور ان میں خاصا فرق و تفاوت پایا جاتا ہے۔

^۱ دیکھئے: فتح القدیر: ۱۵۱/۴^۲ الموسوعۃ الفقہیہ: ۱۳۰/۱۵

حکفی نے لکھا ہے کہ بیماری یا کسی اور وجہ سے اس کی ہلاکت یقینی ہو اور وہ گھر سے باہر نکل کر اپنی ضروریات خود پوری کرنے سے قاصر ہو۔^۱ فقیہ ابواللیث سے منقول ہے کہ وہ مرض موت کے تحقیق کے لئے فریش ہونے کو ضروری قرار نہ دیتے تھے، اس بات کو کافی سمجھتے تھے کہ عام طور پر یہ بیماری ہلاکت تک پہنچ ہوتی ہو، شامی نے اس کی تائید کی ہے اور لکھا ہے کہ صدر شہید کا فتویٰ بھی اسی پر تھا اور یہی امام محمد کے کلام سے ہم آہنگ ہے۔ پھر اس رائے کے حق میں بعض اور مؤیدات بھی نقل کئے ہیں البتہ ایسے امراض جو عام طور پر طویل المدت ہوا کرتے ہیں وہ اسی وقت مرض موت شمار ہوں گے جب کہ ان میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہو، اگر وہ ایک خاص حد پر آ کر رک گیا اور سال بھر بھی اس پر کوئی اضافہ نہیں ہوا تو یہ مرض موت شمار نہیں کیا جائے گا، درمختار میں ہے:

”المقعد والمفلوج والمسلول اذا تطاول ولم يقعد في الفراش كالصحيح ثم رمز شح حد التطاول سنة، وفي القنية المفلوج والمسلول والمقعد مادام يزداد كالمریض.“^۲

تَرْجَمَہ: ”اپاچ، مفلوج، سل زدہ کا مرض طول پکڑ لے اور فریش نہ ہوا ہو تو صحت مند کی طرح ہے، پھر شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے کہ مرض کے طویل ہونے کی حد ایک سال ہے اور قنیہ میں ہے کہ مفلوج، سل زدہ کا مرض جب تک بڑھتا رہے وہ مریض موت ہی کے حکم میں ہے۔“
اب ان توضیحات کی روشنی میں ایڈز، طاعون اور کینسر وغیرہ امراض کا حکم یہ ہوگا کہ اگر بیماری ناقابل علاج ہے اور طبی اصول تحقیق کے مطابق مرض میں اضافہ کا سلسلہ جاری ہے، تو یہ مرض موت ہی کی کیفیت ہے اور اگر ایک سطح پر آ کر مرض رک گیا ہے اور سال بھر سے یہی کیفیت ہے تو موجودہ صورت حال میں یہ مرض موت متصور نہیں ہوگا۔

ترکہ، اقرار، وصیت اور طلاق وغیرہ احکام و تصرفات جو مرض موت سے متاثر ہوتے ہیں، میں اسی اصول کے احکام جاری ہوں گے۔

طاعون زدہ علاقہ میں آمد و رفت پر پابندی

(جواب: سوال ۱۰)

حکومت کا اس طرح کی پابندی لگانا درست ہے اور آپ ﷺ کے اس ارشاد کے مطابق ہے جو حضرت سعد اور حضرت عبدالرحمن بن عوف سے منقول ہے کہ:

۱۔ الدر المختار مع الرد: ۵۲۰/۲ ۲۔ الرد مع الدر: ۵۲۰/۲ ۳۔ الدر المختار: ۵۶۱/۲ نیز دیکھئے: ہندیہ: ۴۶۳/۱

”اذا سمعتم بالطاعون فی أرض فلا تدخلوها وان وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها۔“^۱

ترجمہ: ”جب تم کسی سرزمین میں طاعون کی اطلاع پاؤ تو داخل نہ ہو، اور اگر جہاں تم ہو وہیں طاعون پھوٹ پڑے تو اس مقام سے باہر نہ جاؤ۔“

جب اسباب کے درجہ میں ان امراض کا متعدی ہونا ثابت ہے تو صحت عامہ کی حفاظت کے لئے اس قسم کی تدابیر از قبیل واجبات ہیں۔ طاعون و جذام اور اس سلسلہ میں احتیاط و توکل کے موضوع پر امام غزالی اور حافظ ابن قیم رحمہما اللہ تعالیٰ نے اسرار شریعت کے رمز شناس اور فن طب کے غواص و شناور کی حیثیت سے جو کلام کیا ہے۔ وہ اس باب میں خضر طریق ہے۔ امام غزالی کی گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ طاعون زدہ شہر کے لوگوں کو باہر جانے سے اس لئے روکا گیا ہے کہ وہاں جو لوگ بہ ظاہر صحت مند نظر آتے ہیں، ان کا بھی طاعون سے متاثر ہونا بعید نہیں کیوں کہ ابتدائی مرحلہ میں بیماریوں کا اثر ظاہر نہیں ہو پاتا، اب یہ دوسری جگہ آمد و رفت کریں تو بیماری متعدی ہو سکتی ہے۔ ابن قیم نے باہر سے اس شہر میں داخلہ کی ممانعت پر جو حکمتیں بیان فرمائی ہیں، ان میں ایک یہی ہے کہ مجاورت اور اختلاط ایسی بیماریوں کو پروان چڑھاتی ہے، اس لئے جو لوگ باہر ہیں اور صحت مند ہیں، ان کا اپنی صحت کو ناحق خطرہ میں ڈالنا مناسب نہیں۔^۲

گو شارحین حدیث کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ حدیث میں مذکور ممانعت واجب کے درجہ میں ہے یا ممانعت تنزیہی ہے؟ اور یہ قول حافظ ابن حجر و بغوی یہ ممانعت واجب کے درجہ میں نہیں ہے اور یہی بات اس اصول سے ہم آہنگ بھی ہے کہ جہاں ممانعت کسی شرعی قباحیت کی وجہ سے نہ ہو بلکہ طبی اور طبعی مصلحت کے تحت ہو، جس کو اصولیین ”نہی ارشاد“ کہتے ہیں، وہاں حرمت متصور نہیں ہوتی لیکن چوں کہ یہاں اس شخص کے فعل سے عمومی صحت و بیماری متعلق ہوگئی ہے اور حکومت کو مفاد عامہ کی رعایت کرتے ہوئے بعض خصوصی پابندیاں عائد کرنے کا حق حاصل ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے بڑھتے ہوئے گراں فروشی کے رجحان کو روکنے کے لئے ”تسعیر“ (نرخ متعین کرنے) کی اجازت دی ہے اس لئے یہاں بھی صحت عامہ کی حفاظت کے لئے حکومت اس طرح کی پابندیاں عائد کر سکتی ہے یہ تو اس تقدیر پر ہے کہ اس ممانعت کو حرمت کا درجہ حاصل نہ ہو، مگر ابن حجر رحمہما اللہ تعالیٰ نے اکثر اہل علم سے اس کی حرمت نقل کی ہے۔ ایسی صورت میں یہ پابندی صرف حکومت ہی کی طرف سے نہ ہوگی بلکہ شریعت کی طرف سے بھی ہوگی۔

^۱ بخاری: ۸۵۲/۲ باب ما یذکر فی الطاعون ^۲ احیاء علوم الدین مع الاتحاف: ۲۷۸/۱۲

^۳ الطب النبوی: ۳۴ ^۴ فتح الباری: ۱۷۸/۱۰ ^۵ درمختار علی هامش الرد: ۲۸۳/۵ ^۶ فتح الباری: ۱۸۹/۱۰

ضرورت کی بناء پر طاعون زدہ شہر میں آنا اور وہاں سے جانا

(جواب: سوال ۱۱)

طاعون زدہ شہر میں جن لوگوں کا مریض طاعون ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے ان کا تو بہر حال دوسری جگہ جانا جائز نہیں۔ البتہ صحت مند لوگوں کا اس شہر سے باہر جانا اگر ازراہ فرار نہ ہو، بلکہ کسی اور ضرورت و مصلحت کے تحت ہو تو جائز ہے۔ اسی طرح جو لوگ باہر ہوں اور کسی خاص ضرورت کی بناء پر طاعون زدہ شہر میں داخل ہونا چاہیں، ان کے لئے بھی اجازت ہے۔ امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”وفی هذه الا حادیث منع القدوم علی بلد الطاعون ومنع الخروج منه فرار من ذلك. اما الخروج لعارض فلا باس به وهذا الذی ذکرناه هو مذهبنا ومذهب الجمهور قال القاضی هو قول الا کثرین.“^۱

ترجمہ: ”ان احادیث میں طاعون زدہ شہر میں داخلہ اور وہاں سے راہ فرار اختیار کرنے کی ممانعت ہے۔ اگر کوئی اور عذر پیش آجائے اور اس کی وجہ سے نکلے تو حرج نہیں۔ یہ بات جو ہم نے ذکر کی ہے ہمارا (شوافع) مذہب بھی ہے اور جمہور کا بھی، اور قاضی کا بیان ہے کہ یہی اکثر حضرات کی رائے ہے۔“

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے:

”واتفقوا علی جواز الخروج لشغل وغرض غیر الفرار.“^۲
علامہ مرتضیٰ زبیدی کا بیان ہے:

”واتفقوا علی جواز الخروج لشغل وغرض غیر الفرار.“^۳

ترجمہ: ”طاعون سے فرار کے سوا کسی اور مقصد کے تحت طاعون زدہ شہر سے نکلنے کے جائز ہونے پر سمجھوں کا اتفاق ہے۔“

حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر طاعون زدہ شہر سے نکلنے میں خالصتاً کوئی اور مقصد ہو، فرار بالکل پیش نظر نہ ہو۔ مثلاً سفر کی تیاری پہلے سے کر چکا تھا کہ اتفاق سے طاعون پھوٹ پڑا تب تو اتفاق ہے کہ سفر میں کوئی قباحت نہیں، البتہ اگر سفر کا مقصد تو کچھ اور ہو لیکن ضمنی طور پر یہ خیال بھی ہو کہ اسی بہانہ اس طاعون زدہ شہر سے بھی راحت نصیب ہوگی تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، بعض حضرات نے اس کو مباح قرار دیا ہے ”طاعون

^۱ شرح مسلم: ۲۲۸/۲ ^۲ حوالہ سابق: ۲۲۹/۲ ^۳ اتحاف السادة المتقين: ۲۸۱/۱۲

عمواس کے موقع سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سرحد شام سے واپسی کو اسی پر محمول کیا گیا ہے۔^۱
 جہاں تک طاعون زدہ شہر میں کسی ضرورت کے تحت واپسی کی بات ہے تو یہ بہ درجہ اولیٰ جائز ہوگا، اس لئے
 کہ اب اس کی واپسی سے دوسروں کی صحت کو خطرہ نہیں ہے بلکہ اپنے اہل و عیال کے خیال سے وہ اپنی صحت کو
 خطرہ میں ڈال کر ایثار سے کام لے رہا ہے، خاص طور پر طبی کارکنان اور ریلیف کے لوگ جو مریضوں کی مدد کے
 لئے شہر میں داخل ہوں۔ عند اللہ ماجور بھی ہوں گے۔ امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اس مقصد سے شہر میں
 آنے کو مستحب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ:

”لا ینہی عن الدخول لانه تعرض لضرر موہوم علی رجاء دفع ضرر عن
 کیفیة المسلمین.“^۲

ترجمہ: ”طاعون زدہ شہر میں داخل ہونے سے منع نہیں کیا جائے گا کہ یہ عام مسلمان جس ضرر میں
 مبتلا ہیں، ان کو بچانے کی امید پر اپنے لئے ایک موہوم نقصان کے خطرہ کو گوارا کرتا ہے۔“

محور سوم..... شرعی مصلحتوں کی بناء پر غیبت

اس میں شبہ نہیں کہ شریعت میں غیبت، چغلی خوری اور مسلمانوں کے عیوب اور کوتاہیوں کا اظہار بدترین گناہ
 اور شدید معصیت ہے اور ستر و راز پوشی اسی قدر مطلوب و پسندیدہ ہے۔ لیکن اصل میں یہ احکام مقاصد و نتائج کے
 تابع ہیں۔ اگر کسی درست شرعی مصلحت کے تحت غیبت اور افشاء راز کی حاجت پڑ جائے تو پھر یہی عمل کبھی جائز
 اور کبھی بہ تقاضا مصلحت واجب بھی ہو جاتا ہے، اس لئے محدثین نے جہاں غیبت کی شاعت پر عنوان باندھا
 ہے، ان مواقع کی بھی نشاندہی فرمائی ہے جن میں غیبت جائز ہوتی ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں:

”باب ما يجوز من اغتیب اهل الفساد والریب.“^۳

ترجمہ: ”اہل فساد و ریب کی غیبت جائز ہونے کا بیان۔“

اور پھر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے حاضری کی اجازت
 چاہی، تو آپ ﷺ نے ایک طرف ازراہ اخلاق و طبعی ملاطفت و نرم خوئی اس کو باریابی کی اجازت بھی مرحمت
 فرمائی اور دوسری طرف ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اس کی بابت یہ بھی فرمایا کہ خاندان کا
 بدترین شخص ہے ”بنس اخوالعشیرۃ“^۴ اس کے علاوہ ثابت ہے کہ حضرت ہند رضی اللہ تعالیٰ عنہا بنت عتبہ نے

^۱ فتح الباری: ۱۸۸/۱۰، ۱۸۸/۱۲ احیاء علوم الدین مع الاتحاف: ۲۸۰/۱۲

^۲ بخاری: ۸۹۱/۲، باب لم یکن النبی فاحشا ولا متفحشا، ۲۸۰/۱۲ حوالہ سابق

آپ ﷺ سے اپنے شوہر حضرت ابوسفیان رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی جانب سے نفقہ میں تنگی برتنے کی شکایت کی، اور آپ ﷺ نے اس پر کوئی تنبیہ نہیں فرمائی۔ حضرت فاطمہ بنت قیس نے دواشخاص سے آئے ہوئے پیام نکاح کی بابت استفسار کیا تو آپ ﷺ نے اس کو قبول نہ کرنے کا مشورہ دیا اور ان کی کمزوریوں کا ذکر فرمایا۔ حضرات صحابہ کرام سے بھی کسی مصلحت یا اصلاح کے لئے بعض لوگوں کی خامیوں اور کوتاہیوں کا ذکر کرنا ثابت ہے۔ اس لئے فقہاء نے ازالہ ظلم، دفع ضرر اور کسی جائز شرعی مصلحت کے حصول کے لئے غیبت کی اجازت دی ہے۔ میں صرف حافظ ابن حجر کی ایک مختصر، اصولی اور جامع تحریر نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں:

”قال العلماء: تباح الغيبة في كل غرض صحيح شرعا حيث يتعين طريقا الى الوصول اليه بها، كالتظلم والا ستعانه على تغيير المنكر، والاستفتاء والمحاكمة والتحذير من العشر ويدخل فيه تجريح الرواة والشهود واعلام من له ولاية عامة بسيرة من هوتحت يده وجواب الاستشارة في نكاح او عقد من العقود وكذا من راي متفقها يتردد الى مبتدع او فاسق ويخاف عليه الاقتداء به وممن تجوز غيبتهم من يتجاهر بالفسق او الظلم او البدعة.“^۱

ترجمہ: ”علماء نے کہا ہے کہ ہر ایسے مقصد کے لئے غیبت جائز ہے جو شرعاً درست ہو اور اس کے سوا اس مقصد کے حصول کا کوئی اور راستہ نہ ہو، جیسے: ظلم کی مداخلت، اصلاح منکرات میں مدد حاصل کرنا، فتویٰ دریافت کرنا، قاضی کے یہاں مقدمہ لے جانا، دوسروں کو کسی کے شر سے بچانا، اسی میں یہ بھی داخل ہے کہ راویوں اور گواہان پر جرح کی جائے، ذمہ داروں کو ان ماتحتوں کے حالات سے باخبر کیا جائے، نکاح یا کسی اور معاملہ سے متعلق مشورہ خواہ کو مشورہ دیا جائے، کسی طالب علم کو بدعتی یا فاسق شخص کے پاس آمد و رفت کرتے دیکھا جائے اور اس کے اس سے متاثر ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کو آگاہ کر دیا جائے، نیز جو لوگ علانیہ ظلم و فسق یا بدعت میں مبتلا ہوں، ان کی غیبت کرنا بھی جائز ہے۔“ اب غیبت اور افشاء راز سے متعلق اسی اصول کی روشنی میں ان سوالات کا جواب دیا جاتا ہے۔

جب ڈاکٹر کے لئے مریض کا عیب ظاہر کرنا جائز ہے

(جواب: سوال ۱)

اگر لڑکی کے لوگوں نے معالج سے اس عیب کی بابت دریافت نہیں کیا، تب بھی معالج کے لئے لڑکی ۱۰ الوں

۱۔ بخاری: ۸۰۸/۲، دیوبند ۴۸۳/۱ مسلم

۲۔ دیکھئے: خلاصۃ الفتاویٰ: ۳۷۶/۴، رد المحتار: ۲۶۳/۵، شرح مسلم للنووی: ۳۲۲/۲ ۳۔ فتح الباری: ۴۷۲/۱۰

کو اس کی اطلاع کر دینا جائز ہے، کیوں کہ اس سے ایک طرف وہ دھوکہ سے محفوظ رہیں گے اور دوسری طرف مرد بھی آئندہ زندگی کی ناخوش گواری اور باہمی ناچاقی کی ابتلاء سے محفوظ رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء نے استمراج و طلب مشورہ کی قید لگائے بغیر بھی مطلق اس مقصد کے لئے غیبت کی اجازت دی ہے، چنانچہ درمختار میں ہے:

”فتباح غیبة مجهول ومتظاهر بقبیح ولمصاهرة الخ.“^۱

ترجمہ: ”نامعلوم اور علانیہ برائیوں میں مبتلاء شخص کی، نیز رشتہ کی بابت غیبت جائز ہے۔“

پس اگر لڑکی کے لوگوں نے اس بابت استفسار کیا تب تو صحیح صورت حال سے آگاہ کرنا واجب ہوگا اور حقائق کو چھپائے تو یہ خود بھی دھوکہ دہی کا گناہ گار ہوگا کیوں کہ کسی بھی مسلمان کو صحیح مشورہ دینا واجب ہے۔ امام نووی رقم طراز ہیں:

”ویجب علی المشاور ان لا یخفی حاله بل یدکر المساوی التی فیہ بنیة النصیحة.“^۲

ترجمہ: ”مشورہ دینے والے پر واجب ہے کہ صورت حال کو چھپائے نہیں، بلکہ جس کے متعلق مشورہ لیا جا رہا ہو، بہ نیت خیر خواہی ان کی برائیاں ذکر کر دے۔“

(جواب: سوال ۲)

چوں کہ اس صورت میں افشاء راز سے نہ صرف ایک مسلمان بلکہ ایک مسلمان خاندان کو شر سے بچانا ہے، اس لئے اس صورت میں بھی معالج کے لئے افشاء راز جائز ہے۔

(جواب: سوال ۳)

اس صورت میں بھی دوسرے فریق کے دریافت کرنے پر صحیح صورت حال سے آگاہ کرنا واجب، ورنہ جائز ہے۔

(جواب: سوال ۵)

فقہ کے متفق علیہ اور مسلمہ قواعد میں سے جن پر نصوص اور آیات و روایات کی قوت و تائید بھی ہے۔ ایک یہ ہے کہ:

”یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.“^۳

^۱ الدر المختار: ۳۶۲/۵ ^۲ ریاض الصالحین: ۵۸۱ باب ما یباح من الغیبة

^۳ الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۸۷

چنانچہ معالج کی طرف سے صحیح اطلاع گوڈرائیور اور پائلٹ کے لئے باعث ضرر ہے۔ لیکن اس سے پہلو تہی کی صورت عام لوگوں کو جو شدید ضرر پہنچ سکتا ہے، وہ زیادہ قابل لحاظ ہے، لہذا ان حالات میں ڈاکٹر پر واجب ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس سے باخبر کر دے۔

نا جائز بچہ کی بابت اطلاع

(جواب: سوال ۶)

حدود و فحشاء کے بارے میں اسلام کا اصول یہ ہے کہ ممکن حد تک ستر اور پردہ داری افضل ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

”والشهادة في الحدود يخير فيها الشاهد بين الستر والاظهار لانه بين حسبتين

اقامة الحد والتوقى عن الهتك والستر افضل.“^۱

ترجمہ: ”حدود کی بابت شہادت کے معاملہ میں گواہ کو ستر اور اظہار کے درمیان اختیار ہوگا، اس لئے کہ وہ دونیکوں کے درمیان ہے، حد شرعی کا قائم کرنا، مسلمان کی ہتک عزت سے بچنا، البتہ ستر افضل ہے۔“

اور فقہاء کی یہ رائے خود آپ ﷺ کے ارشاد پر مبنی ہے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

”من ستر مسلما ستره الله في الدنيا والاخرة.“^۲

ترجمہ: ”جس نے کسی مسلمان کی برائی کا ستر کیا، اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کا ستر کرے گا۔“

دوسری طرف حیات انسانی کا تحفظ و بقاء جس درجہ اہم ہے، وہ بھی محتاج اظہار نہیں کہ کسی اجنبی کی جان بچانے کے لئے ضرورت پڑے تو نماز کا توڑنا بھی واجب ہے..... اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ:

”ينبغي للملتقط اذا كان لا يريد الا نفاق من مال نفسه ان يرفع الامر الى الامام.“^۳

ترجمہ: ”جو کسی گم شدہ کو پائے تو اگر اپنے مال سے اس کے اخراجات ادا کرنے کا ارادہ نہ ہو تو معاملہ کو حاکم کے سپرد کر دینا چاہیے۔“

^۱ ہدایہ مع الفتح: ۳۶۷/۷ ^۲ دیکھئے: نصب الراية: ۷۹/۴، بحوالہ: بخاری و مسلم

^۳ ہندیہ: ۱۰۹/۱ ^۴ خانہ: ۳۹۶/۳

پس ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھ کر بہتر معلوم ہوتا ہے کہ اگر بچہ کی ماں کی شناخت اور اظہار کئے بغیر بچہ کے متعلق اطلاع دینا اور اس کی جان بچانا ممکن ہو تب تو ایسا ہی کرے اور سرکاری یا کسی ایسے غیر سرکاری ادارہ کو اس سے مطلع کر دے، جو ایسے بچوں کی ذمہ داری کو قبول کرتا ہو، اور اگر اس بچہ کی پرورش اور بقاء اس کے بغیر ممکن نہ ہو کہ اس عورت کا راز فاش کیا جائے، تو پھر اس کے بارے میں اظہار جائز ہے کہ انسانی زندگی کا تحفظ بہر حال زیادہ اہم ہے۔

علاج بہ ذریعہ شراب

(جواب: سوال ۷)

یہ مسئلہ حرام اشیاء سے علاج کے جواز و عدم جواز سے متعلق ہے، گو متقدمین کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف رائے تھا، لیکن متاخرین اور فقہاء معاصرین اب اس کے جواز پر متفق ہیں، بطور نمونہ ذیلے رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی ایک عبارت نقل کی جاتی ہے:

”وفی النہایۃ: یجوز التداوی بالمحرم کالخمر والبول اذا اخبرہ طبیب مسلم ان فیہ شفاء ولم یجد غیرہ من المباح ما یقوم مقامہ والحرمة ترتفع للضرورة فلم یکن متداویا بالحرام.“^۱

ترجمہ: ”نہایہ میں ہے: حرام اشیاء جیسے شراب اور پیشاب سے علاج جائز ہے بشرطیکہ کسی مسلمان طبیب نے اس میں شفاء کی خبر دی ہو اور اس کا کوئی جائز متبادل موجود نہ ہو، کیوں کہ ضرورت کے موقع پر حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ لہذا وہ حرام سے علاج کا مرتکب ہی نہیں ہوا۔“

رسول اللہ ﷺ کا اصحابِ عربینہ کو اونٹ کا پیشاب ازراہ علاج پینے کی اجازت دینا^۲ اور حضرت ابو جحیفہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو سونے کی ناک بنوانے کی ہدایت فرمانا^۳ اس کے جائز ہونے کی واضح دلیل ہے۔ اس لئے خود شراب کے ذریعہ شراب نوشی کا علاج کرنا جائز و درست ہے۔

مجرمین کی بابت اطلاع

(جواب: سوال ۸)

اگر مریض اصلاح حال پر آمادہ نہ ہو تو ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے متعلقہ افراد، محکمہ جات یا حکومت کو اس کی اطلاع کر دینی چاہیے کہ گو اس سے اس شخص کی ایک ذاتی منفعت فوت ہو رہی ہے لیکن ”دفع مفسدہ“

^۱ تبیین الحقائق: ۳۳/۶ ^۲ ترمذی: ۲۱/۱ باب ماجاء فی بول مایوکل لحمہ ^۳ ابوداؤد: ۵۸۱/۲

(برائی سے بچانے) کو ”جلب منفعت“ (نفع حاصل کرنے) پر ترجیح حاصل ہے۔

بے گناہ شخص کی براءت کے لئے اظہار حقیقت

(جواب: سوال ۹)

شہادت دینا فرض ہے، کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

”لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَاَنَّهُ اِثْمٌ قَلْبِهِ.“^۱

ترجمہ: ”گواہی کو نہ چھپایا کرو، اور جس نے گواہی چھپائی اس کا دل گناہ گار ہے۔“

یہ فرضیت دو صورتوں سے متعلق ہے۔ ایک اس وقت جب مدعی گواہی دینے کا مطالبہ کرے، صاحب ہدایہ

فرماتے ہیں:

”وَلَا يَسْعَهُمُ كِتْمَانُهَا إِذَا طَالِبَهُمُ الْمَدْعَى.“^۲

ترجمہ: ”مدعی کے مطالبہ کے بعد گواہی چھپانے کی گنجائش نہیں۔“

دوسرے گواہ اس سے گواہی دینے کی خواہش نہ کی جائے اور نہ فریق کو اس کا گواہ ہونا معلوم ہو، مگر وہ جانتا ہو

کہ اگر اس نے گواہی نہ دی تو ایک شخص حق سے محروم ہو جائے گا یا ناحق ماخوذ ہو جائے گا۔ بابرقتی کے الفاظ ہیں:

”وَيَعْلَمُ الشَّاهِدُ أَنَّهُ لَمْ يَشْهَدْ بِضِيْعِ حَقِّهِ فَاَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِ الشَّهَادَةُ.“^۳

ترجمہ: ”گواہ کو معلوم ہو کہ اگر اس نے گواہی نہیں دی تو اس کا حق ضائع ہو جائے گا، تو ایسی

صورت میں اس پر گواہی واجب ہے۔“

لہذا ایسی صورت میں کہ ڈاکٹر ہی کی گواہی پر ایک بے قصور شخص بری الذمہ ہو سکتا ہے۔ ڈاکٹر کے لئے راز

داری سے کام لینا جائز نہیں اور حقیقت حال کا اظہار واجب ہے۔

(جواب: سوال ۱۰)

اہل خانہ کو صحیح صورت حال سے مطلع کر دینا چاہیے، تفصیل محور: ۲ کے جواب میں گذر چکی ہے۔

هَذَا مَا عِنْدِي وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.



^۱ البقرة: ۲۸۳ ^۲ ہدایہ مع الفتح: ۳۶۵/۷

^۳ عنایہ مع الفتح: ۳۶۶/۷، نیز دیکھئے: فتح القدیر: ۳۶۵/۷ کتاب الشہادات

اعضاء کی پیوند کاری

”مورخہ یکم تا ۳ اپریل ۱۹۸۹ء کو ہمدرد یونیورسٹی دہلی میں اسلامک فقہ اکیڈمی کا پہلا سمینار منعقد ہوا۔ اس سمینار میں تین موضوعات زیر بحث تھے۔ جن میں ایک مسئلہ اعضاء کی پیوند کاری کا بھی تھا۔ اسی موقع سے سمینار میں یہ تحریر پیش کی گئی..... اس سمینار میں تو اس مسئلہ پر کوئی بات طے نہ ہو سکی، لیکن آئندہ سمینار منعقدہ ۸ تا ۱۱ دسمبر ۱۹۸۹ء (جامعہ ہمدرد دہلی) میں قریب قریب اتفاق رائے سے اس مسئلہ پر علماء نے وہ فیصلہ کیا جس کا ذکر مقالہ کے آخر میں موجود ہے۔“

① انسانی جسم میں ازراہ علاج جمادات یا انسان کے علاوہ دوسرے حیوانات کے اعضاء کی پیوندی کاری ان امور میں سے ہے جن کے جواز میں کوئی کلام نہیں، اس میں گواخلاف ہے کہ انسان خود اپنے جسم کے کٹے ہوئے اور علیحدہ شدہ حصہ کی دوبارہ اپنے جسم میں پیوند کاری کر سکتا ہے یا نہیں؟ طرفین اس کو جائز نہیں سمجھتے اس لئے کہ جسم کا جو حصہ جسم سے کٹ گیا ہے اب اس کو دفن کیا جانا واجب ہے، اس کے دوبارہ استعمال میں اس سے انحراف پایا جاتا ہے:

”فاذا انفصل استحق الدفن ككليه والا عادة صرف له عن جهة الاستحقاق.“
ترجمہ: ”پس جب کہ کوئی جزء بدن سے جدا ہو گیا تو وہ مستحق دفن ہو گیا جیسے کل بدن اور اس جزء کو دوبارہ استعمال کرنا اس کو اس کے حق سے روکنا ہے۔“

امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ انسان کا خود اپنے جزء سے انتفاع از قبیل اہانت نہیں ہے:

”ولا اہانة فی استعمال جزء منه.“^۱

ترجمہ: ”اپنے جزء کے استعمال میں اس کی توہین نہیں ہے۔“

لیکن اس باب میں فتویٰ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی ہی کی رائے پر ہے اور عام طور پر فقہاء نے اس کو جائز ہی رکھا ہے۔

قائلین کی دلیل

۲ اصل مسئلہ ایک انسان کے اعضاء کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوند کاری کا ہے، جن حضرات نے اعضاء کی پیوند کاری کو بھی ضرورۃً جائز قرار دیا ہے ان کے پیش نظر وہ فقہی قواعد ہیں جن کے مطابق ”ضرورت“ کی وجہ سے ناجائز چیزیں جائز قرار پاتی ہیں (الضرورات تبیح المحظورات) یا یہ قاعدہ کہ مشقت پیدا ہو جائے تو یسر و آسانی کی راہ اختیار کی جاتی ہے (المشقة تجلب التيسير) اور خود ان قواعد میں قرآن مجید کی وہ آیات پیش نظر ہیں جن میں جان بچانے کے لئے حالت اضطرار میں حرام چیزوں کے کھانے، یا حالت اکراہ میں کلمہ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

مانعین کی دلیل

۳ جن لوگوں نے اعضاء کی پیوند کاری سے منع کیا ہے گواہوں نے اس کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، انسان کے علیحدہ شدہ اعضاء کا ناپاک ہونا، حرام ہونا، انسان کا خود اپنے جسم کا مالک نہ ہونا اور اللہ کی طرف سے اپنے وجود کا امین ہونا، لیکن یہ ساری دلیلیں وہ ہیں کہ خود فقہاء متقدمین نے مختلف جزئیات میں انسانی ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے ان تمام امور کی اباحت کو قبول کیا ہے، ناپاک و حرام اشیاء سے علاج کی اجازت بھی دی ہے اور اپنے جسم میں ایسے تصرف کی اجازت بھی دی ہے جو کسی نص صریح سے متعارض نہ ہو۔

چنانچہ امام ابو یوسف نے ناپاک اشیاء سے علاج کی اجازت دی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ”ادخل المرارة فی اصبعہ للتداوی قال ابو حنیفہ لا يجوز وعند ابی یوسف يجوز وعلیہ الفتویٰ“..... (ازراہ علاج اپنی انگلی میں پت داخل کرے تو امام ابو حنیفہ نے فرمایا۔ ایسا جائز نہ ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے)

یہ مشہور مسئلہ ہے کہ صاحبین نے بطور علاج پیشاب کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

”وقالا لا باس بابوال الابل ولحم الفرس للتداوی۔“^۱

ترجمہ: ”صاحبین کے نزدیک ازراہ علاج گھوڑے کے گوشت اور اونٹ کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں۔“

فتاویٰ بزاز یہ ہیں:

”اکل خراء الحمام فی الدواء لا باس به۔“^۲

تَرْجَمًا: ”دوا میں کبوتر کی بیٹ کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔“

یہیں سے معلوم ہوا کہ حرام اشیاء کا بھی علاج استعمال کرنا درست ہے، امام ابو حنیفہ نے گو حرام اشیاء سے علاج کو منع کیا ہے مگر فتویٰ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف کے قول پر ہے، جو بعض احادیث کی بناء پر اس کو درست قرار دیتے ہیں، عالمگیری میں ہے۔

”يجوز للعليل شرب الدم والبول واكل الميتة للتداوى اذا خبره طبيب مسلم ان شفاؤه فيه ولم يجد في المباح ما يقوم مقامه، وان قال الطبيب يستعجل شفاؤك فيه وجهان.“^۱

تَرْجَمًا: ”کسی مریض کو بطور علاج، مردار کھانا خون اور پیشاب کا پینا جائز ہے۔ بشرطیکہ کوئی مسلمان طبیب اس بات کی اطلاع دے کہ اس کے لئے اس میں شفاء ہے اور جائز چیزوں میں کوئی ایسی چیز نہ ملے جو اس کی جگہ لے سکے، اور اگر طبیب کہے کہ اس کے ذریعہ جلد شفا ہوگی (گو دوسری مباح چیزوں سے بدیر صحت یابی متوقع ہو) تو ایسی صورت میں دو قول ہیں۔“

یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک صحابی کو سونے کی ناک بنانے کی اجازت دی۔ حالاں کہ سونے کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے۔ اسی حدیث کی بناء پر فقہاء نے دانت وغیرہ میں سونے کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

اصل علت جو مانعین کے پیش نظر ہے، وہ انسانی حرمت و کرامت کا تحفظ ہے، اکثر فقہاء نے انسانی اجزاء سے انتفاع کو اسی لئے منع کیا ہے کہ انسان متاع خرید و فروخت بن جائے یہ اس کی شان تکریم کے خلاف ہے، کتب فقہ میں کثرت سے ایسی عبارتیں موجود ہیں، چند بطور نمونہ نقل کی جاتی ہیں:

”وشعر الانسان والانتفاع به ای لم یجزيه والانتفاع به لان الادمی مکرم۔

غیر مبتذل فلا يجوز ان يكون شيء من اجزائه مهانا مبتذلا.“^۲

تَرْجَمًا: ”یعنی انسان کے پال سے نہ انتفاع جائز ہے نہ اس کی بیع جائز ہے اس لئے کہ آدمی قابل تکریم ہے نہ کہ قابل صرف کوئی چیز، پس جائز نہیں ہے کہ اس کے اجزاء میں سے کسی بھی جزء کو ذلیل کیا جائے اور استعمال کیا جائے۔“

”ان شعر الادمی لا ينتفع به اكراما للانسان قيل: الانتفاع باجزاء الادمی لم

يجز لنجاسته وقيل للكرامة وهو الصحيح.“^۳

ترجمہ: ”بے شک آدمی کے بال اس کی کرامت کی وجہ سے قابل انتفاع نہیں ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ آدمی کے اجزاء سے انتفاع اس کے ناپاک ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی کرامت کی وجہ سے جائز نہیں، اور یہی صحیح ہے۔“

اور چوں کہ حرمت و کرامت میں زندہ و مردہ دونوں مساوی ہیں اس لئے نہ زندہ انسان کے اعضاء اس مقصد کے لئے استعمال کئے جاسکتے ہیں نہ مردہ کے، اس سلسلہ میں سب سے واضح روایت وہ حدیث ہے کہ ”مردہ کی ہڈی کو توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندگی میں اس شخص کی ہڈی کو توڑنا۔“ کسر عظم الميت ککسر عظم الحی۔“^۱

کیا پیوند کاری میں انسانی اہانت ہے؟

۴ اس مسئلہ میں دو باتیں قابل غور ہیں:

اول یہ کہ کیا موجودہ زمانہ میں پیوند کاری کا طریقہ ”اہانتِ انسان“ میں داخل ہے؟ دوم یہ کہ انسانی جان و مال کے تحفظ کے لئے اہانت محترم کو گوارہ کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

۵ پیوند کاری کے اہانتِ انسان ہونے کے سلسلہ میں یہ بات قبل لحاظ ہے کہ شارع نے انسان کو مکرم و محترم تو ضرور قرار دیا ہے اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کی توہین کو جائز نہیں رکھتا لیکن کتاب و سنت نے تکریم و اہانت کے سلسلہ میں کوئی بے لچک حدود مقرر نہیں کی ہیں اور اہل علم کی نظر سے یہ امر مخفی نہیں کہ نصوص نے جن امور کو مبہم رکھا ہو اور قطعی فیصلہ نہ کیا ہو انسانی عرف و عادت ہی سے اس کی توضیح ہوتی ہے، ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے مختلف فقہاء کے نقطہ نظر پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

”قال الفقهاء ايضاً كل ماورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا فى اللغة

يرجع فيه الى العرف كالحرز فى السرقة.“^۲

ترجمہ: ”فقہاء نے کہا کہ جو چیز شریعت میں مطلقاً وارد ہوئی ہے اور اس کے لئے شریعت میں کوئی ضابطہ ہے نہ لغت میں، تو اس میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسے سرقة میں حفاظت کا مصداق۔“

۶ پھر اس امر میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ عرف و عادت کی بعض صورتیں زمانہ و علاقہ کی تبدیلی سے بدلتی رہتی ہیں اور ایک ہی معاملہ میں علاقہ و وقت کی تبدیلی کی وجہ سے دو مختلف حکم لگائے جاتے ہیں، کبھی ایک حکم کو بہتر اور

درست سمجھا جاتا ہے اور کبھی اسی کو قبیح و نادرست امام ابو اسحاق شاطبی فرماتے ہیں:

”والمبتدلة منها ما يكون متبدلاً في العادة من حسن الى قبح و بالعكس مثل كشف الرأس فانه يختلف بحسب البقاع في الواقع فهو لذی المروات قبیح في البلاد المشرقية وغير قبیح في البلاد المغربية فالحكم الشرعی يختلف باختلاف ذلك فيكون عند أهل المشرق قاذراً في العدالة وعند أهل المغرب غير قاذح.“^۱

ترجمہ: ”بعض چیزیں حسن سے قبیح کی طرف متبدل ہوتی ہیں اور بعض اس کے برعکس، جیسے سر کا کھولنا مشرقی ممالک میں قبیح ہے مگر مغربی ممالک میں قبیح نہیں ہے، اختلاف کی وجہ سے حکم شرعی مختلف ہو جائے گا۔ چنانچہ اہل مشرق کے نزدیک سر کا کھولنا عدالت کے لئے نقصان دہ ہوگا اور اہل مغرب کے نزدیک نقصان دہ نہیں ہوگا۔“

پس جب اہانت و اکرام کے متعلق شریعت نے متعین اصول وضع نہیں کئے ہیں تو ضرور ہے کہ ہر زمانہ کے عرف و عادت ہی کی روشنی میں کسی بات کے باعث توہین ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کیا جائے۔ عین ممکن ہے کہ ایک ہی چیز کسی زمانہ میں توہین شمار ہوتی ہو، بعد کے زمانہ میں اس کا شمار توہین میں نہ ہو۔ فقہاء نے اجزاء انسانی سے انتفاع کو بے شک منع کیا ہے، لیکن یہ ممانعت اس لئے تھی کہ اس زمانہ میں انسانی اعضاء سے انتفاع کو اس کی توہین نہیں سمجھا جاتا اگر کوئی شخص اپنا عضو کسی اور کو دے دے تو نہ وہ خود اپنی اہانت کا احساس کرتا ہے اور نہ لوگ ایسا محسوس کرتے ہیں، بلکہ اس کی قدر و منزلت میں اضافہ ہو جاتا ہے اسی لئے بڑے بڑے قائدین اور زعماء اپنے اعضاء کے سلسلہ میں اس قسم کی وصیت کر جاتے ہیں اور یہ چیز ان کے لئے نیک نامی کا باعث ہوتی ہے اور انسانیت نوازی کی دلیل سمجھی جاتی ہے۔

پھر یہ بات کہ ایک انسان کے جسم کا خون دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کیا جاسکتا ہے، اب اس پر قریب قریب اتفاق ہو چکا ہے حالاں کہ جزء انسانی سے انتفاع کو مطلقاً توہین انسانی باور کیا جائے تو اسے بھی ناجائز ہونا چاہیے کہ جزء انسانی ہونے میں دونوں کی حیثیت یکساں ہے، اس میں شبہ نہیں کہ بعض بزرگوں نے خون اور کسی عضو سے انتفاع میں فرق کیا ہے اور خون کو دودھ پر قیاس کیا ہے مگر یہ استدلال محل نظر ہے کیوں کہ دودھ انسانی جسم میں رکھا ہی اس لئے گیا ہے کہ وہ جسم سے خارج ہو اور اس کا استعمال ہو، بخلاف خون کے کہ اس کو جسم میں باقی رکھنے پر ہی حیات انسانی موقوف ہے، اس لئے خون دودھ کی نہیں بلکہ دوسری ٹھوس اور سیال

اجزاء انسانی کی نظیر ہے۔

مفتی کفایت اللہ صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی گواعضاء کی پیوند کاری کو درست نہیں سمجھتے تاہم وہ بھی مطلقاً اجزاء سے انتفاع کو حرام نہیں کہتے اور اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ کبھی اجزاء انسانی کا استعمال ایسا بھی ہو سکتا ہے جو مستلزم اہانت نہ ہو، مفتی صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے کہ ”یہ شبہ کہ انسان کے اجزاء کا استعمال ناجائز ہے اس لئے وارد نہ ہونا چاہیے کہ استعمال کی جو صورت کہ مستلزم اہانت ہو وہ ناجائز ہے اور جس میں اہانت نہ ہو تو بہ ضرورت وہ استعمال ناجائز نہیں“ پس چوں کہ موجودہ زمانہ میں اجزاء انسانی سے انتفاع کے ایسے طریقے ایجاد ہو گئے ہیں جو مستلزم اہانت نہیں ہیں اور نہ عرف میں ان کو اہانت سمجھا جاتا ہے، اس لئے اصولی طور پر ان کو درست اور جائز ہونا چاہیے۔

تحفظ انسانی کے لئے اہانت محترم

④ دوسرے فقہی نظائر کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی جان کے تحفظ اور بقاء کے لئے قابل احترام چیزوں کی اہانت بھی قبول کی جاسکتی ہے، قرآن مجید کی حرمت انسانی اعضاء کی حرمت سے زیادہ صراحت کے ساتھ حدیث سے ثابت، یہاں تک کہ بے وضو قرآن مجید کو چھونا اور حالت جنابت میں پڑھنا بھی جائز نہیں، لیکن فقہاء نے ازراہ علاج خون اور پیشاب سے بھی آیات قرآنی کو لکھنے کی اجازت دی ہے:

”والذی رعى فلا یرقأ دمہ فارا دان یکتب بدمہ علی جہتہ شیئاً من القرآن قال ابو بکر یجوز، وقیل لہ لو کتب لہ بالبول قال لو کان بہ شفاء لا باس بہ قیل لو کتب علی جلد میتة قال ان کان منہ شفاء جاز.“^۱

ترجمہ: ”جس شخص کو نکسیر ہو اور خون بند نہ ہوتا ہو، وہ اگر اپنے خون سے اپنی پیشانی پر قرآن کا کوئی حصہ لکھنا چاہے تو ابو بکر کہتے ہیں کہ جائز ہے۔ ان سے سوال کیا گیا اگر پیشاب سے لکھے تو کہا: اگر اس سے شفاء ہوتی ہو تو کوئی حرج نہیں، ان سے سوال کیا گیا: اگر مردار کے چمڑے پر لکھے تو کہا اگر شفاء ہوتی ہو تو جائز ہے۔“

علامہ سمرقندی نے ایک خاص جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے جس اصول سے استدلال کیا ہے وہ یہی ہے کہ ایک انسان کی بقاء کے لئے دوسرے کی تکریم کے پہلو کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے، فرماتے ہیں:

”لو ان حاملاً ماتت وفي بطنها ولد یضطرب فان کان غالب الظن انه ولد حی

وہو فی مدۃ یعیش غالباً فانہ یشق بطنہا لان فیہ احیاء الادمی فترك تعظیم الادمی اھون من مباشرة سبب الموت۔“^۱

ترجمہ: ”اگر کوئی حاملہ مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ہو جو حرکت کرتا ہو۔ اگر غالب ظن یہ ہو کہ وہ بچہ زندہ ہے اور اتنی مدت کا ہے جس میں عام طور پر بچہ زندہ رہ جاتا ہے تو اس حاملہ کے پیٹ کو چاک کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں ایک انسان کی زندگی بچانا ہے اور کسی زندہ کی موت کا سبب بننے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے کہ آدمی کی تعظیم و تکریم کے تقاضہ کو چھوڑ دیا جائے۔“

ماں کی موت ہو جائے اور آثار بتاتے ہوں کہ جنین زندہ ہے، تو فقہاء نے عورت کے آپریشن کی اجازت دی ہے اور استدلال یہ کیا ہے کہ یہاں تعظیم میت کو ایک زندہ نفس کی بقاء کے لئے ترک کیا جا رہا ہے۔ ”لان ذالک تسبب فی احیاء نفس محترمة بترك تعظیم المیت“..... اسی اصول سے یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ مضطر کسی مردہ انسان کو اپنی جان بچانے کے لئے کھا سکتا ہے یا نہیں؟ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نہیں کھا سکتا، شوافع اور بعض احناف کے یہاں کھا سکتا ہے اس لئے کہ زندہ کی حرمت مردہ سے بڑھ کر ہے۔ ”وقال الشافعی وبعض الحنفیۃ یباح وهو اولی لان حرمة الحی اعظم“، فقہاء حنابلہ میں ابو الخطاب نے بھی یہی رائے اختیار کی ہے۔ ”واختار ابو الخطاب ان له اكله۔“^۲

امام قرطبی لکھتے ہیں:

”ثم اذا وجد المضطر میتة وخنزیر او لحم ابن آدم اكل المیتة لانها حلال فی حال والخنزیر وابن آدم لا یحل بحال ولا یاکل ابن آدم ولو مات قاله علماء ناوبه قال احمد وداؤد وقال الشافعی یا کل لحم ابن آدم۔“^۳

ترجمہ: ”جب کوئی شخص مضطر رہی حالت میں ہو اور وہ مردار، خنزیر اور آدمی کا گوشت پائے تو (ان میں سے) مردار کو کھائے گا اس لئے کہ وہ بعض موقع پر حلال ہو جاتا ہے۔ بخلاف خنزیر اور آدمی کے جو کسی حال میں حلال نہیں ہے نہ انسان کے لئے اس کا کھانا جائز ہے چاہے وہ مر جائے، یہ ہمارے علماء کا قول ہے اور یہی قول امام احمد اور داؤد کا ہے..... امام شافعی آدمی کا گوشت کھانے کو جائز لکھتے ہیں۔“

مشہور مالکی فقیہ ابن عربی نے بھی اس مسئلہ میں شوافع کی ہی رائے اختیار کی ہے کہ اگر اس سے بچ جانے کی

^۱ تحفۃ الفقہاء: ۳/۲۴۳ ^۲ البحر الرائق: ۸/۲۰۵ ^۳ المغنی: ۹/۳۳۵ ^۴ حوالہ سابق

^۵ الجامع لاحکام القرآن: ۲/۲۲۹

امید ہے تو کھالے ”الصحيح عندی ان لا یاکل الادمی الا اذا تحقق ان ذلک ینجیہ ویحییہ.“^۱

اسی طرح اگر کوئی ایسا شخص مضطر کو مل جائے جس کا خون کسی جرم کی وجہ سے جائز ہے تو اس کو قتل کر کے اس کا گوشت کھا کر اپنی زندگی کا تحفظ بھی جائز ہے اور ناقلین نے تو یہاں تک نقل کر دیا ہے کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے جان بچانے کے لئے انبیاء کرام کا گوشت کھانے کی اجازت دی ہے ”اباح الشافعی اکل لحوم الانبیاء“ معلوم ہوتا ہے کہ چوں کہ اس پر اہل علم نے گرفت کی اس لئے بعد کو فقہاء شوافع نے انبیاء کی میت کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دے دیا، ابن نجیم لکھتے ہیں:

”قالوا یرخرج مالو کان المیت نبیا فانہ لا یحل اكله للمضطر لا نہ حرمتہ اعظم

فی نظر الشرع من مہجۃ المضطر.“^۲

ترجمہ: ”انہوں نے کہا کہ اس سے نبی کی نعش مستثنیٰ ہے، اس کا کھانا مضطر کے لئے جائز نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع کے نزدیک انبیاء کی نعش کی حرمت مضطر کی بھوک سے بڑھی ہوئی ہے۔“

بعض فقہی جزئیات سے شبہ

۹ زندہ انسانوں کے عضو کی منتقلی میں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء نے مکروہ (مجبور) کے لئے اس کو جائز قرار نہیں دیا ہے کہ وہ کسی شخص کی اجازت سے بھی اس کے جسم سے کچھ حصہ کاٹ کھائے، علامہ کا سانی لکھتے ہیں:

اما الفرع الذی لا یباح ولا یرخص بالا کراہ اصلا فہو قتل المسلم لغير حق سواء کان الا کراہ ناقصا او تاما وکذا قطع عضو من اعضائه ولو اذن له المکرہ علیہ فقال للمکرہ افعل لا یباح له ان یفعل.^۳

ترجمہ: ”بہر حال وہ صورت (فرع) جو مباح نہیں ہے اور نہ اکراہ کی وجہ سے اس میں کسی بھی طرح رخصت دی جاتی ہے تو وہ ناحق کسی مسلمان کو قتل کرنا ہے چاہے اکراہ ناقص ہو یا تام، اور ایسے ہی انسان کے اعضاء میں سے کسی عضو کو کاٹنا اگرچہ مکروہ علیہ اسے اجازت دیتے ہوئے کہہ دے کہ کاٹ لو، تو بھی کاٹنا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔“

^۱ حوالہ سابق ۲۲۹/۲، قرطبی: ۳۳۵/۹، المغنی: ۶۰۲/۸، طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ،

الریاض

۲۲۹/۲، قرطبی: ۳۳۵/۹، المغنی: ۶۰۲/۸، طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ،

۳۴ بدائع الصنائع: ۱۷۷/۷

اس لئے اگر مرنے والے کے اعضاء کی پیوند کاری کو جائز بھی قرار دیا جائے تو بھی اس بات کو جائز نہیں ہونا چاہیے کہ زندہ شخص کا عضو دوسرے شخص کو منتقل کیا جائے گو وہ خود اس پر رضا مند ہو۔ لیکن ضروری ہے کہ فقہاء کی اس طرح کی تعبیر کو ہم اس زمانہ میں موجود زمانہ کی تحقیق اور اکتشاف کے تناظر میں دیکھیں، پیوند کاری کے طریقے میں ہلاکت یا ضرر شدید کا اندیشہ نہیں اور کسی کے جسم سے گوشت کاٹ کھانے میں ہلاکت یا ضرر شدید کا قوی اندیشہ ہے۔ مثلاً اپنے اعضاء سے خود انتفاع درست ہے لیکن بعض فقہاء نے مضطر کے لئے خود اپنے جسم کے کسی حصہ سے گوشت کھانے کو بھی منع کیا ہے..... ”کما لا یسع للمضطربان یقطع قطعة من نفسه فیاکل“..... ابن قدامہ نے اس کی وجہ پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

”ولنا ان اكله من نفسه ربما قتله فیکون قاتلا نفسه ولا یتیقن حصول البقاء باكله.“^{۱۰}

ترجمہ: ”اور ہماری دلیل یہ ہے کہ انسان کا اپنے جسم میں سے کسی حصہ کو کھالینا بسا اوقات اس کی موت کا سبب ہوگا اس طرح وہ خود اپنا قاتل ہو جائیگا جب کہ اس کے کھانے سے اس کا زندہ رہنا یقینی نہیں ہے۔“

پس اب یہ بات منقح ہوگئی کہ زندہ انسان کے عضو کی اس طرح منتقلی کہ وہ اس کی ہلاکت یا اس کے لئے ضرر شدید کا باعث بنے، درست نہیں، البتہ وہ اعضاء کہ جن کی منتقلی سے اس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اور محفوظ طریقہ پر اس عمل کو انجام دیا جائے اور خود وہ شخص ایسا کرنے پر رضا مند بھی ہو، تو اس کو درست ہونا چاہیے۔

بعض نصوص سے شبہ

۱۵ رہ گئیں بعض نصوص مثلاً ”لعن اللہ الواصلة والمستوصلة“ (اللہ تعالیٰ کی بال جوڑنے اور جوڑوانے والیوں پر لعنت ہو!) تو اس میں اجزاء انسانی سے ایسے انتفاع کو منع کیا گیا ہے جو انسان کے لئے ضرورت کا درجہ نہ رکھتا ہو، بلکہ محض تزئین و آرائش کے جذبات کی تسکین اس سے مقصود ہو، اسی طرح وہ حدیث ”کسر عظم الميت ککسر عظم الحی“ (مردہ کی ہڈی کو توڑنا زندہ کی ہڈی کو توڑنے کی طرح ہے) عام حالات پر محمول ہے جب کہ کوئی انسانی ضرورت اس سے متعلق نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے نہ صرف جنین کی حفاظت کے لئے مردہ ماں کے آپریشن کی اجازت دی ہے بلکہ اگر کسی شخص نے کسی کا موتی نگل لیا ہو اور اس کی موت واقع ہوگئی تو بعض حالات میں اس دوسرے شخص کے ایک حق مالی کے تحفظ کے لئے بھی مردہ کی چیر پھاڑ اور اس

کے پیٹ سے موتی نکالنے کو فقہاء نے جائز رکھا ہے۔^{۱۰}

دوسرے: اہل فن کے نزدیک یہ روایت ضعیف بھی ہے۔ اس کے سلسلہ سند میں ایک راوی سعد بن سعید انصاری ہیں جن کے بارے میں ابن حزم کی رائے ہے کہ ”وہو ضعیف جدا لا یحتج بہ لا خلاف فی ذالک“۔ اس لئے حقیقت یہ ہے کہ اجزاء انسانی سے انتفاع کی حرمت پر کوئی صریح اور غیر محتمل نص موجود نہیں ہے۔

مسلمان اور کافر میں فرق

۱۱ اس مسئلہ میں مسلمان اور کافر کے اعضاء میں استحباب کے درجہ میں تفریق ہو تو درست ہے یعنی بہتر ہے کہ ایک مسلمان کے جسم میں دوسرے مسلمان کے عضو کی پیوند کاری ہو، مگر اس کو شرط کا درجہ دینا درست نظر نہیں آتا، ابھی گذر چکا ہے کہ فقہاء نے مضطر کو ایسے شخص کے کھانے کی اجازت دی ہے جو مباح الدم ہو گیا ہو؛ بعض فقہاء نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کافر حربی کو کھانا بھی اسی حکم میں ہے، دودھ پلانے والی عورت کے متعلق سرحسی کا بیان ہے:

”ولا بأس بأن يستاجر المسلم الظئر الكافرة والتي قد ولدت من الفجور لأن خبث الكفر اعتقادها دون لبنها والأنبياء عليهم السلام والرسول صلوات الله عليهم فيهم من أرضع بلبن الكوافر وكذلك فجورها لا يؤثر في لبنها.“^{۱۱}

ترجمہ: ”اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی مسلم کسی دودھ پلانے والی کافر عورت کو اجرت پر رکھے، یا ایسی عورت کو جو فاجر ہو کیوں کہ کفر کی خباثت اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے دودھ میں نہیں۔ انبیاء کرام و رسل عظام علیہم السلام میں بعض ایسے ہیں جنہوں نے کافر عورتوں کا دودھ پیا ہے۔ اسی طرح فاجرہ کے فسق و فجور کا اثر اس کے دودھ میں نہیں ہوتا ہے۔“

ابن رشد مالکی نے تو شریف عورت کے دودھ پلانے کو بہتر قرار دیا ہے تاہم کافر عورت کا دودھ پلانا بھی جائز ہے اگر اس کا خطرہ نہ ہو کہ وہ بچے کو حرام چیزیں کھلائے گی یا پلائے گی:

”وتكره ظنورة مثل اليهوديات والنصرانيات لما يخشى من ان تطعمهم الحرام وتسقيهم الخمر وقال ابن حبيب عن مالك فاذا امن ذالك فلا بأس

بہ۔“^۱

تَرْجَمًا: ”دودھ پلانے کی لئے یہودی و نصرانی عورتوں کو رکھنا مکروہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس امر کا اندیشہ رہتا ہے کہ وہ بچوں کو حرام غذائیں کھلائیں گی اور شراب پلائیں گی۔ ابن حبیب امام مالک سے نقل کرتے ہیں کہ جب اس امر کا اندیشہ نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔“

پھر جب دودھ کے مسئلہ میں اس توسع کو گوارا کیا جاسکتا ہے تو ایسے مواقع پر جہاں انسان طبی اعتبار سے اضطرار کے درجہ کو پہنچ گیا ہو بدرجہ اولیٰ کافر کے اعضاء کی پیوند کاری کو درست ہونا چاہیے۔

اعضاء کی خرید و فروخت

۱۲ جہاں تک اعضاء کی خرید و فروخت کی بات ہے تو شریعت نے بعض مواقع پر انسانی وجود اور انسانی اعضاء کو مقوم (قابل قیمت) مانا ہے اور یہ اس وقت ہے جب کوئی انسان ہلاک کر دیا جائے یا اس کا کوئی عضو تلف کر دیا جائے اس کو اصطلاح شرع میں ”دیت“ کہتے ہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ آزاد انسان کے پورے وجود کی خرید و فروخت نہیں ہو سکتی، انسانی جسم کے مختلف اجزاء میں بال اور دودھ یہی دو چیزیں تھیں، جن سے گزشتہ زمانہ میں انتفاع کیا جاتا تھا، بال جس کا استعمال عموماً آرائش و زیبائش کے لئے کیا جاتا تھا۔ فقہاء نے اس کی خرید و فروخت کو بھی منع کیا ہے اور وجہ وہی قرار دی ہے کہ انسانی حرمت و کرامت کے مغائر ہے:

”و شعر الانسان والانتفاع به ای لم یجز بیعه والا انتفاع به لان الآدمی مکرم

غیر مبتذل فلا یجوز ان یکون شیء من اجزاء ہ مہانا مبتذلاً۔“^۲

تَرْجَمًا: ”یعنی انسانی بال کی فروختگی اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے کیوں کہ آدمی شرعاً مکرم ہے مبتذل نہیں۔ پس اجزائے انسانی کے کسی جز کو مبتذل و بے وقعت کرنا جائز نہیں ہے۔“

علامہ شامی نے بالوں کی طرح انسانی ناخنوں کی خرید و فروخت کو بھی منع کیا ہے۔ ”وکذا بیع ما انفصل

عن الآدمی ک شعر وظفر لانه جزء الآدمی ولذا وجب دفنه۔“^۳

لیکن دودھ کی خرید و فروخت میں فقہاء کے اندر اختلاف ہے، احناف تکریم انسانیت کا پاس کرتے ہوئے

منع کرتے ہیں:

”لم یجز بیع لبن المرأة لانه جزء الآدمی وهو بجمیع اجزائه مکرم عن

الابتذال بالبیع۔“^۴

^۱ مقدمات ابن رشد مع مدونة الكبرى: ۷۱/۲ ^۲ البحر الرائق: ۸/۶ نیز ملاحظہ ہو ہندیہ: ۱۱۴/۳

^۳ رد المحتار: ۲۴۶/۵ ^۴ البحر الرائق: ۸۱/۶ نیز: عالمگیری: ۱۱۴/۳

تھا۔ ”وحرمة بيع العضو المقطوع لانه لا نفع فيه۔“

اب جب کہ ایسا ممکن ہو چکا ہے ابن قدامہ کی تشریح کے مطابق ایسے اعضاء کی خرید و فروخت بھی درست قرار پائے گی۔

بعض قابل لحاظ گوشے

۱۳ تاہم اس سلسلہ میں یہ بات بھی پیش نظر رکھی جانی چاہیے کہ خرید و فروخت کے جواز و عدم جواز میں احناف کی کتب میں جو جزئیات منقول ہیں ان سے بعض اصول مستنبط ہوتے ہیں ان میں سے ایک اصل یہ ہے کہ بعض چیزیں جو اپنی نجاست یا حرمت کی وجہ سے خرید و فروخت کی محل نہیں ہیں، اگر کسی طور پر قابل انتفاع ہو جائیں تو ان کی خرید و فروخت جائز ہو جاتی ہے۔ مثلاً

”لا يجوز بيع السرقيين ايضاً لانه نجس العين فتشابه العذرة و جلد الميتة قبل الدباغ ولنا انه ينتفع به لانه يلقي في الارض لاستكثار الربيع فكان مالاً والمال محل للبيع بخلاف العذرة لانه لا ينتفع بها الا مخلوطاً ويجوز بيع المخلوط۔“^۱

ترجمہ: ”نیز گوبر کی بیع جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ نجس العین ہے، اور گندگی (پاخانہ) اور مردار کے چمڑے کے مشابہ ہے جس کو دباغت نہ دی گئی ہو۔ ہمارے نزدیک اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع ہے اسی لئے اسے فصلوں میں افراش کے لئے اراضی میں ڈالا جاتا ہے۔ اس لئے وہ مال ہے اور مال بیع کا محل ہے۔ بخلاف پاخانہ کے، کیوں کہ اس سے انتفاع مخلوط ہونے پر ہی ہوتا ہے اور مخلوط کی بیع جائز ہوتی ہے۔“

اسی اصول کی بناء پر امام محمد نے ریشم کے کیڑے کی خرید و فروخت کو درست قرار دیا ہے:

”اما الدودة فلا يجوز بيعه عند ابي حنيفة لانه من الهوام وعند ابي يوسف يجوز اذا ظهر فيه القز تبعاً وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعاً به۔“^۲

ترجمہ: ”بہر حال ریشم کے کیڑے تو اس کی بیع حضرت امام ابو حنیفہ رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ حشرات الارض میں سے ہے اور امام ابو یوسف رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے جب کہ اس میں ریشم ظاہر ہو جائے۔ ریشم کے تابع کر کے، اور امام محمد

^۱ فتح القدیر: ۴۸۶/۸ ^۲ البحر الرائق: ۷۸/۶

وَحَبَّاءُ اللَّهِ تَعَالَى کے نزدیک ہر حال میں جائز ہے کیوں کہ وہ قابل انتفاع ہے۔“
 دوسری اصل یہ ہے کہ کسی شے کی بیع اصلاً ممنوع ہو اور وہ کسی نص صریح کے خلاف نہ ہو لیکن انسانی ضرورت اور تعامل اس کے جواز کی مقتضی ہو تو ایسے مواقع پر بھی فقہاء اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیتے ہیں مثلاً ابن نجیم ناقل ہیں:

”اذا شترى العلق الذى يقال له بالفارسية مرعل يجوز، به اخذ الصدر الشهيد

لحاجة الناس اليه لتمول الناس له۔“^۱

تَرْجَمَةً: ”جب کہ خریدے علق جسے فارسی زبان میں مرعل کہا جاتا ہے تو اس کا خریدنا جائز ہے اور اسی کو صدر الشہید نے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اختیار کیا ہے کیوں کہ لوگ اسے مال تصور کرتے ہیں۔“

ابن قدامہ نے بھی اس اصول سے مختلف احکام و مسائل میں استفادہ کیا ہے..... اب یہ امر غور طلب ہے کہ اعضاء کی بینکنگ جو ایک طبی ضرورت ہے اور جن کی بعض خاص حالات مثلاً جنگ زلزلہ وغیرہ میں بڑی مقدار میں ضرورت پڑتی ہے، اور فی زمانہ صرف عطیات سے اتنی تعداد میں اعضاء مطلوبہ کا ذخیرہ کیا جانا اور قراہم کرنا بظاہر مشکل ہے کیا ان اصول و قواعد سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے؟

خلاصہ بحث

۱۲) پس ان مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

① اعضاء انسانی کی پیوند کاری کے لئے جو طبی طریقہ ایجاد ہوا ہے اس میں توہین انسانیت نہیں ہے،
 ② اس لئے یہ جائز ہے بشرطیکہ اس کا مقصود کسی مریض کی جان بچانا یا کسی اہم جسمانی منفعت کو لوٹانا ہو جیسے بینائی۔

③ اور طبیب حاذق نے بتایا ہو کہ اس کی وجہ سے صحت کا غالب گمان ہے۔

④ غیر مسلم کے اعضاء بھی مسلمان کے جسم میں لگائے جاسکتے ہیں۔

⑤ مردہ شخص کے جسم سے عضو لیا جا رہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے زندگی میں اجازت دی ہو اس لئے کہ وہ ایک حد تک اپنے جسم کا مالک ہے، نیز اس کے ورثہ کا بھی اس کے لئے راضی ہونا ضروری ہے کیوں کہ اب وہی اس کے ولی ہیں، اسی لئے مقتول کا قصاص طلب کرنے کا حق انہیں کو حاصل ہوتا۔

⑥ زندہ شخص کا عضو حاصل کیا جا رہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے اجازت دی ہو اور اس وجہ سے خود اس کو

ضرر شدید نہ ہو۔

⑤ شوافع اور حنابلہ کے یہاں اعضاء کی خرید و فروخت دونوں کی گنجائش ہے اور احناف کے نزدیک بدرجہ مجبوری خرید کر سکتے ہیں فروخت نہیں کر سکتے ہیں۔

هذا ما عندی واللہ أعلم بالصواب

دوسرے فقہی سیمینار کی تجاویز

دوسرے فقہی سیمینار (دہلی) منعقدہ ۱/۲/۳ اپریل ۱۹۸۹ء میں اعضاء کی پیوند کاری کے مسئلہ پر جو تجاویز طے پائیں وہ اس طرح ہیں:

* اعضاء انسانی کا فروخت کرنا حرام ہے۔

* اگر کوئی مریض ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس کا کوئی عضو اس طرح بے کار ہو کر رہ گیا ہے کہ اگر اس عضو کی جگہ کسی دوسرے انسان کے عضو کی اس کے جسم میں پیوند کاری نہ کی جائے تو قوی خطرہ ہے کہ اس کی جان چلی جائے گی اور سوائے انسانی عضو کے کوئی دوسرا متبادل اس کی کوپورا نہیں کر سکتا اور ماہر قابل اطباء کو یقین ہے کہ سوائے عضو انسانی کی پیوند کاری کے کوئی راستہ اس کی جان بچانے کا نہیں ہے، اور عضو انسانی کی پیوند کاری کی صورت میں ماہر اطباء کو ظن غالب ہے کہ اس کی جان بچ جائے گی اور متبادل عضو انسانی اس مریض کے لئے فراہم ہے تو ایسی ضرورت و مجبوری اور بے بسی کے عالم میں عضو انسانی کی پیوند کاری کرا کر اپنی جان بچانے کی تدبیر کرنا مریض کے لئے مباح ہوگا۔

* اگر کوئی تندرست شخص ماہر اطباء کی رائے کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اگر اس کے دو گردوں میں سے ایک گردہ نکال لیا جائے تو بظاہر اس کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور وہ اپنے رشتہ دار مریض کو اس حال میں دیکھتا ہے کہ اس کا خراب گردہ اگر بدلنا نہیں گیا تو، بظاہر حال اس کی موت یقینی ہے اور اس کا کوئی متبادل موجود نہیں ہے، تو ایسی حالت میں اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ بلا قیمت اپنا ایک گردہ اس مریض کو دے کر اس کی جان بچالے۔

* اگر کسی شخص نے یہ ہدایت کی کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے اعضاء پیوند کاری کے لئے استعمال کئے جائیں، جسے عرف عام میں وصیت کہا جاتا ہے از روئے شرع اسے اصطلاحی طور پر وصیت نہیں کہا جاسکتا اور ایسی وصیت اور خواہش شرعاً قابل اعتبار نہیں ہے۔

۱۔ واضح ہو کہ اس تجویز پر مولانا برہان الدین سیبھی (استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ) کو چھوڑ کر تمام شرکاء سیمینار بشمول مفتیان کرام دیوبند، امارت شریعہ بہار، گجرات، مالوگاؤں اور پنجاب وغیرہ نے دستخط کئے ہیں۔

فیملی پلاننگ اور اسلام

”راقم الحروف دارالعلوم دیوبند میں ۱۹۷۶ء دورہ حدیث میں شریک تھا۔ اسی سال سابق وزیراعظم ہند سزا اندرا گاندھی نے امیر جنسی نافذ کردی تھی اور اسی دوران ان کے لڑکے بچے گاندھی کی طرف سے فیملی پلاننگ کی تحریک زوروں پر تھی، لوگوں کی جبراً تسبندی کی جارہی تھی اور چند عالی حوصلہ اور اہل ہمت بزرگوں کو چھوڑ کر سارے ملک پر مہر سکوت لگی ہوئی تھی۔ ان عالی حوصلہ لوگوں میں پیش پیش حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی امیر شریعت رابع بہار واڑیسہ تھے۔

راقم امتحان سالانہ دے کر خانقاہ رحمانی موگیر گیا، وہاں حضرت امیر شریعت نے مجھے اس موضوع پر لکھنے کا حکم فرمایا اور یہ بھی خواہش کی کہ اس وقت حکومت کے اشارے پر بعض لوگ خاندانی منصوبہ بندی کی حمایت میں جو کچھ لکھ رہے ہیں اس تحریر میں ان کا بھی جواب دیا جائے۔ یہ وہی تحریر ہے جو گویا میرے لئے زمانہ طالب علمی کی یادگاروں میں سے ایک ہے، جو اس سے پہلے ۱۹۷۹ء میں میرے گرامی قدر دوست مولانا احسن نیازی کی توجہ سے مکتبہ ”ایوبی دارالتصنیف غازی آباد“ سے اشاعت پذیر ہوئی تھی۔ بعض حصے جو اس وقت بمقتضائے حالات لکھے گئے تھے، حذف کر دیئے گئے ہیں اور کسی قدر حک و اضافہ کے ساتھ شریک اشاعت ہے۔“

عہد جدید میں اقتصادی دشواریوں کو حل کرنے اور ترقی افزوں معیار زندگی کو محدود وسائل معیشت سے ہم آہنگ کرنے کی غرض سے جو دوڑ دھوپ جاری ہے اس میں فیملی پلاننگ (FAMILY PLANNING) کو غیر معمولی اہمیت بلکہ اولیت حاصل ہے، اگرچہ موجودہ دنیا میں یہ اسکیم کچھ نئے دل فریب اور دیدہ زیب پیرہن میں سج دھج کر منظر عام پر آئی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی پلاننگ ہر اس دور میں ہوتی رہی ہے جب انسانوں نے اپنی بڑھتی ہوئی ہوس کا رانہ ضروریات کے مقابل کائنات کا دامن تنگ محسوس کیا ہے اور اسباب رزق کی کنجی اپنے ہاتھ میں لے کر ضروریات اور وسائل کا موازنہ کیا جانے لگا ہے، ہاں البتہ اس دور میں یہ تحریک علم و عقل کا لبادہ اوڑھ کر سامنے آئی ہے جس کا سہرا مغرب کی خدا بیزار تہذیب کے سر ہے۔

اولاً یہ پلاننگ خالص سیاسی نوعیت کی تھی، اس لئے کہ یورپ بہت پہلے ”سیاست“ کو مذہب کی گرفت سے آزاد کر چکا تھا لیکن جب اس تحریک نے مغرب کے ”صنم کدہ“ سے نکل کر مشرق کے ”خدا خانہ“ میں قدم رکھا جہاں ہر مسئلہ کے لئے مذہب کی سند ضروری تھی اور اس گئے گذرے دور میں بھی وہ مذہب سے کچھ اس قدر بے

گانے نہ تھے تو اس کے لئے اصلی یا کم از کم ”جعلی سند“ کی ضرورت پڑی اور جس طرح بہت سے دوسرے عائلی مسائل۔ سود، پردہ، تعدد ازواج، طلاق، پوتے کی وراثت وغیرہ۔ میں ایک گروہ کو اس بات کے لئے آمادہ کیا گیا کہ وہ کسی طرح اسلام میں ان مسائل کے لئے گنجائش نکالے اور قرآن و حدیث کو معیار بنا کر ان مسائل پر غور کرنے کے بجائے ان مسائل کو بہر حال ثابت کرنے کے لئے قرآن و حدیث پر نظر ڈالے، اسی طرح اس مسئلہ میں بھی یہ سعی نامشکور کی گئی، اور یہ مسئلہ خالص سیاسی اور اقتصادی حدود سے گذر کر مذہبی اور فقہی مباحث کا موضوع بن گیا۔

اب تک اس سلسلہ میں جواز و عدم جواز دونوں پہلوؤں پر متعدد کتابیں منظر عام پر آ چکی ہیں، کچھ دنوں پہلے ایمر جنسی کے جو تیرہ و تاریک ایام گزرے ہیں جب کہ اس پروگرام کو رضا کارانہ کے بجائے ”جبری تحریک“ کی شکل دے دی گئی تھی، اس سلسلہ میں جواز پر کئی ایک کتابیں لکھی گئیں، یا جو پہلے لکھی گئی تھیں ان کو خاص پروگرام کے ساتھ پھیلایا گیا اور پورے زور و شور کے ساتھ یہ کوشش کی جانے لگی کہ ہر شخص ایک مذہبی فریضہ سمجھ کر کم از کم اپنی ازدواجی زندگی میں ضرور موافق ولادت کا استعمال کرے اور بہتر یہ ہے کہ اپنے آپ کو اس مصرف کا باقی ہی نہیں رکھے۔

ہم بھی وقت کے اس اہم مسئلہ کے سلسلہ میں اپنی تحقیق کی حد تک آپ تک یہ رسالہ پہنچا رہے ہیں جس میں کتاب و سنت کی واضح ہدایات، فقہ اسلامی ISLAMIC RULES کے بنیادی اصول، اسلام کے مجموعی مزاج اور فقہاء متقدمین کی آراء کی روشنی میں ضبط ولادت BIRTH CONTROL کی مختلف صورتوں کی شرعی حیثیت بتائی گئی ہے۔

اس مسئلہ میں فقہی جزئیات پر غور کرنے سے پہلے اسلام کے چند بنیادی اصول اور ان کلیات قانون پر نظر ڈال لینا ضروری ہے جن کی حیثیت کسی بھی قانون میں ریڑھ کی ہڈی کی ہوتی ہے اور جن سے صرف نظر کر کے کسی بھی قانون پر غور نہیں کیا جاسکتا۔

بنیادی اصول

① رزاقیت کا وسیع تصور

اسلام اور دوسرے نظریات کے درمیان ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ اسلام میں نظام زندگی کا ہر پرزہ اس تصور کے گرد گردش کرتا ہے کہ انسان کے اوپر کسی مافوق البشر ہستی یعنی خدا کا وجود ہے، وہی اس دنیا کے تمام سیاہ و سفید

کا مالک اور اس کی ضروریات کا کفیل ہے، اسباب و وسائل کی کنجی اسی کے ہاتھ میں ہے وہ چاہے تو ”وادی غیر ذی زرع“ میں بھی انسانوں کو زندہ رکھ سکتا ہے اور اگر اس نے کسی کے لئے دشواری اور عسرت ہی مقدر کر دی ہے تو وہ ہزار کوشش کے باوجود بھی اپنی پیشانی سے اس نوشتہ تقدیر کو مٹا نہیں سکتا ﴿لہ مقالید السموات والارض یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر لہ﴾^۱

ظاہر ہے جو شخص اپنی اس حیثیت کو ملحوظ رکھے گا کہ وہ خود اپنا رازق نہیں، وہی خلاق بھی ہے اور رزاق بھی، اس تصور کو قبول نہیں کر سکتا کہ انسانوں کی خلقت کا دروازہ محض اس لئے بند کر دیا جائے کہ آنے والی نسل دنیا میں کیا کھائے گی اور کہاں رہے گی؟ وہ سمجھتا ہے کہ جو خدا سمندر کی مچھلیوں، فضا کے پرندوں اور زمین کے اندر ریگنئے والے کیڑوں کی خوراک بہم پہنچاتا ہے، وہ کوئی ایسی اندھی نگری چلانے والا نہیں ہے کہ اپنی رعایا کی تعداد تو اندھا دھند بڑھاتا جائے اور ان کی شکم سیری کا کچھ انتظام نہ کرے۔ اس کے برخلاف وہ لوگ جو انسان کو خدا کے تصور سے آزاد ایک بے لگام خلقت سمجھتے ہیں اور جن کا خیال ہے کہ انسان کی روزی صرف اس کی اپنی محنتوں کا صلہ ہے اور وہ خود ہی اپنا رزاق ہے ان کا انسانی آبادی کا اپنی تنگدامنی سے موازنہ کر کے فکر مند ہونا کہ آخر یہ دنیا کیا کھائے گی اور کہاں بے گی؟ ایک حد تک واجب ہے۔

قرآن نے اسی لئے بار بار اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو انسان کو زندگی بخشنے کی قدرت رکھتا ہے وہ زندگی میں پیش آمدہ ضروریات پوری کرنے سے بھی عاجز و درماندہ نہیں ہے اور جو دنیا کا خالق ہے وہ اس کا رازق اور اس کے لئے وسائل مہیا کرنے والا بھی ہے۔ ﴿وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقھا﴾^۲ قرآن کہتا ہے کہ جیسے وہ ایک طرف انسانوں کی آبادی بڑھاتا ہے اور توالد و تناسل کا سلسلہ قائم رکھتا ہے اسی طرح وہ اپنے خزانہ معاش کا دروازہ بھی کھولتا جاتا ہے اور جس طرح ایک مخصوص تعداد میں کھانے والوں کا اضافہ ہوتا ہے اسی تناسب سے غذا بھی مہیا ہوتی جاتی ہے اور خزانہ معاش بھی اپنا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے۔

”وجعلنا لکم فیہا معایش ومن لستم لہ برازقین، وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزلہ الا بقدر معلوم۔“^۳

ترجمہ: ”اور ہم نے اس معیشت کے اسباب فراہم کئے تمہارے لئے بھی اور ان بہت سی مخلوقات کے لئے بھی جن کے روزی رساں تم نہیں ہو اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جن کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں البتہ جس چیز کو ہم نازل کرتے ہیں ایک مقرر مقدار میں نازل کرتے ہیں۔“

”وان من شیء الا عندنا خزائنه“ کی زندہ اور روشن مثالیں آج قدم قدم پر دیکھی جاسکتی ہیں، ہم

دیکھتے ہیں کہ آج اڑتی ہوئی ریت اور تپتا ہوا ریگزار سبزوں اور لہلہاتی ہوئی کھیتیوں میں منتقل ہو رہا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ جو ریگستان کل تک دنیا میں کسی مصرف کی چیز نہ سمجھا جاتا تھا آج اس کی چھاتی سے بہتے والے تیل اور پٹرولیم نے پوری دنیا کی نگاہ اس کی طرف موڑ دی ہے کل تک ایک کھیت سے غلہ کی جتنی مقدار حاصل کی جاتی تھی آج کے کیمیاوی وسائل (SOURCES CHEMICAL) نے اس میں حیرت انگیز اضافہ کر دیا ہے اور آج انسانوں نے زمین سے بڑھ کر چاند کی دنیا پر بھی اپنی کمند ڈال دی ہے۔ کیا بعید کہ آئندہ وہاں زندگی بسر کرنے کے وسائل فراہم ہو جائیں اور آدم و حوا کی اولاد ایک نیا جہان آباد کر لے۔

قرآن نے اس جاہلانہ نظریہ کی شدت سے مخالفت کی ہے، چنانچہ کہا گیا:

﴿لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾^۱

ترجمہ: ”اپنی اولاد کو بھوک کی وجہ سے قتل نہ کرو، ہم ہی تم کو بھی رزق دیتے ہیں اور اس کے بھی رزق رساں ہیں۔“

علامہ آلوسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے:

﴿لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَمْلَاقٍ﴾ (اپنے بچوں کو افلاس کی وجہ سے قتل نہ کرو) یعنی فقر میں مبتلا ہو جانے یا مبتلا ہونے کے خوف سے بچوں کو قتل نہ کرو۔ چنانچہ دوسری جگہ فرمایا گیا ”فقر کے خوف“ (خشیتہ املاق) سے قتل نہ کرو..... پس من املاق،، سے وہ لوگ مخاطب ہیں جو فقر میں مبتلا ہو چکے ہیں اور ”خشیتہ املاق“ سے وہ لوگ جو ابھی محفوظ ہیں مگر مستقبل میں اس کا اندیشہ ہے اور ”نحن نرزقکم وایاہم“ ایک علیحدہ جملہ ہے جس سے مقصود ممانعت کی وجہ بتانا اور یہ واضح کرنا ہے کہ جس چیز کو ان لوگوں نے قتل اولاد کا سبب بنا لیا ہے وہ باطل ہے اور خدا ہی ان کے رزق کا ضامن ہے۔“^۲

علامہ آلوسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی م ۳۰۴ھ نے ایک جگہ ”من املاق“ اور دوسری جگہ ”من خشیتہ املاق“ کہنے کا جو رمز بتلایا ہے وہ خاص طور پر قابل توجہ ہے اور اس سے پتہ چلتا ہے کہ آئندہ پیدا ہونے والے فقر و افلاس کا اندیشہ تو علیحدہ چیز ہے، اگر اللہ تعالیٰ نے کسی کو اس آزمائش میں ڈال دیا ہے تب بھی اس کو توکل کا دامن نہیں چھوڑنا چاہیے۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ قرآن مجید کا مقصد اگر محض قتل سے منع کرنا ہوتا تو اس کے لئے وہی آیات کافی تھیں جس میں قتل کی حرمت بتائی گئی ہے، مگر ”من املاق“ (بھوک کے اندیشہ سے) کا لفظ

صاف بتا رہا ہے کہ ان آیات کا مقصد ذہن سے اس تصور کو کھرچ دینا ہے کہ انسان معاش کے خوف سے افزائش نسل کو روکنے کی کوشش کرے۔

آپ ﷺ نے فرمایا: ”من ترك التزويج مخافة العيلة فليس منا.“^۱ (جس شخص نے اہل و عیال کی رزق کے خوف سے شادی نہیں کی، وہ ہم میں سے نہیں ہے) اگرچہ یہ روایت ضعیف ہے لیکن امام غزالی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے اس حدیث کی جو تشریح کی ہے اور حضور ﷺ کی ناراضی کی جو وجہ بتائی ہے وہ بالکل وہی ہے جس کا ذکر ابھی میں نے کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

”هذا ذم لعلة الا متناع لا لاصل التوك.“^۲

تَرْجَمَةً: ”اس حدیث سے مقصود نکاح سے رکنے کی علت (خوف معاش) کی مذمت ہے نہ کہ محض نکاح سے رکنے کی۔“

یعنی اہل و عیال کی پرورش، ان کی ضروریات زندگی کے بوجھ اور خرچ سے ڈرنا یہ فعل مذموم ہے اور آپ ﷺ نے اسی کی مذمت فرمائی ہے۔

(۲) نکاح کا مقصود

اسلام میں محض نفس پرستی اور خواہشات کی تکمیل نکاح سے مطلوب نہیں ہے، انسان کے اندر یہ جو کچھ صنفی جذبات ہیں وہ دراصل ایک راستہ ہے جس سے قدرت اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتی ہے یہ خود مقاصد نہیں ہیں بلکہ مقاصد تک پہنچانے والے اسباب و وسائل ہیں۔

اس کا اصل مقصد کیا ہے؟ اس کو معلوم کرنے کے لئے اگر مرد و عورت کے جسمانی فرق، دونوں کی اپنی اپنی صنعتی خصوصیات اور زندگی میں پیدا ہونے والی مختلف کیفیات کو پیش نظر رکھا جائے تو کوئی دشواری نہیں ہوگی، قرآن نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے ﴿فَاتُوا حَرْثَكُمْ اَنْتِ سَنَتُمْ﴾..... مرد و عورت کے ازدواجی تعلقات کے لئے اس آیت میں جو استعارہ استعمال کیا گیا ہے اس سے کھل کر یہ بات سامنے آ جاتی ہے کہ نکاح کا اصل مقصود تو والد و تناسل ہے، قرآن نے جس چیز کو استعارہ کے پیرہن میں رکھا ہے حضور ﷺ نے اس کی مزید توضیح فرمادی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا ”تَنَاقَحُوا تَنَاسَلُوا“ (نکاح کرو اور اس سے نسل کی افزائش کرو) حضرت عمر فاروق رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ فرمایا کرتے تھے کہ میں صرف بچوں کے لئے شادی کرتا ہوں۔^۳

^۱ احیاء علوم الدین: ۲۲/۲

^۲ اس آیت میں جنسی تعلقات کو کہتی پر آنے سے تعبیر کیا گیا ہے کہ ”اپنی کھیتی پر جیسے چاہو، آؤ“

^۳ احیاء علوم الدین: ۲۴/۲، ط: لبنان

^۴ احیاء علوم الدین: ۳۳/۲، ط: دارالمعرفة لبنان

امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی ۴۰۵ نے نکاح کے فوائد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

”الفائدة الاولى الولد وهو الاصل وله وضع النكاح والمقصود ابقاء النسل وان لا يخلص العالم عن جنس الانس.“^۱

ترجمہ: ”نکاح کا سب سے پہلا فائدہ بچہ ہے وہی نکاح کا اصل منشاء ہے، اسی کے پیش نظر نکاح مشروع ہوا ہے تاکہ نسل انسانی باقی رہے اور دنیا نوع انسانی سے خالی نہ ہو جائے۔“

امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس پر بڑے حکیمانہ انداز میں بحث کی ہے اور ایک مثال کے ذریعہ سمجھا یا ہے کہ انسان کو توالد و تناسل کی قوت و دیعت کر کے فطرت اس سے کیا کام لینا چاہتی ہے اور اس قوت کے ایمن ہونے کی حیثیت سے انسان کے کیا فرائض ہیں؟..... چنانچہ لکھتے ہیں:

کسی آقا نے اپنے غلام کو بیج اور کاشت کاری کے سامان دیئے، قابل کاشت زمین مہیا کی، غلام کو کھیتی پر قدرت بھی تھی، آقا نے ایک ایسے آدمی کو متعین بھی کر دیا جو اس سے کھیتی کا تقاضا کرتا رہے پھر اگر غلام سستی برتے، کاشت کاری کے سامان کو کام میں نہ لائے، بیج برباد کر دے اور تقاضا کرنے والوں کو بہانہ جوئی کر کے ٹال دے تو وہ غلام اپنے آقا کے عتاب اور خفگی کا مستحق ہوگا، ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے میاں بیویوں کو پیدا کیا، مرد کے صلب میں مادہ تولید رکھا اس کے لئے فوطوں میں رگیں بنائیں، عورت کے رحم کو نطفہ کی قرار گاہ اور مسکن بنایا پھر مرد و عورت کو جنسی اختلاط کی اشتہاء بخشی۔ یہ تمام چیزیں اور یہ تمام اسباب اپنی زبان حال سے روز روشن کی طرح اپنے خالق تعالیٰ کا منشاء ظاہر کر رہے ہیں اور ارباب عقل و دانش کو آواز دے رہے ہیں کہ ان کو کن مقاصد کے پیش نظر پیدا کیا گیا ہے۔^۲

بعض حضرات کہتے ہیں کہ نکاح کا مقصد محض عفت و عصمت کا تحفظ اور فحاشی کا سد باب ہے، توالد و تناسل نکاح سے شریعت کا مقصود نہیں ہے بلکہ نکاح کا فطری نتیجہ اور اثر ہے۔ بلاشبہ اس سے انکار کی گنجائش نہیں کہ نکاح کا ایک اہم مقصد عفت و عصمت بھی ہے لیکن صرف یہی مقصد نہیں۔ اس لئے کہ قدرت نے خود یہ شہوانی خواہشات آخر انسان میں کیوں رکھی ہیں اور توالد و تناسل کے سوا اس کا کیا مفاد ہے؟

بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مواقع پر عفت و عصمت کے مقابلہ اس کو ترجیح دی گئی ہے کہ توالد و تناسل کا سلسلہ بھی برقرار ہے، حضرت ابو موسیٰ اشعری رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے، ایک صحابی نے آنحضور ﷺ سے دریافت کیا کہ ایک خوبصورت عورت ہے جس پر میرا دل آگیا ہے مگر بس کو بچہ نہیں ہوتا، کیا میں اس سے نکاح کر لوں؟ آپ ﷺ نے نفی میں جواب دیا، انہوں نے دوبارہ یہی سوال کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: ایک

کالی بچہ پیدا کرنے والی عورت میرے نزدیک اس حسینہ و جمیلہ سے بہتر ہے۔..... اگر نکاح کا مقصد محض عفت و عصمت ہوتا تو ظاہر ہے اس مقصد کے لئے وہ عورت زیادہ مفید ہو سکتی تھی جس کے حسن نے ان کو متاثر کیا تھا لیکن آپ ﷺ نے اس پر یک ایسی بچہ دینے والی عورت کو ترجیح دیا جو نسبتہ فتنہ اور معصیت کا دروازہ بند کرنے میں پہلی سے کم تر ہے۔ اس لئے ابوالحق شاطبی متوفی ۷۵۰ھ نے لکھا ہے کہ نکاح کا اولین مقصد تو والد و تناسل ہے اور عفت و عصمت ثانوی درجہ میں مقصد نکاح ہے، چنانچہ رقم طراز ہیں:

ان الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل أولاً ثم يتبعه التعفف مما حرم الله أو نحو ذلك۔^۱

ترجمہ: ”نکاح سے شارع تعالیٰ کا اولین مقصد تو والد و تناسل ہے پھر اس کے ذیل میں گناہوں سے پاک دامنی یا اس جیسی دوسری چیزیں آتی ہیں۔“

جب یہ بات واضح ہو گئی کہ اسلام کی نگاہ میں نکاح کا اولین مقصد تو والد و تناسل ہے تو ظاہر ہے کہ وہ تمام صورتیں اختیار کرنا ممنوع ہوں گی جن کی وجہ سے مرد یا عورت کی صنفی صلاحیت معطل ہو جائے، اور یہ اسلام کے اس بنیادی اصول اور تقاضہ فطرت سے ٹکرانے کے مرادف ہوگا۔

(۳) تغیر خلق

قرآن نے تغیر خلق کو شیطان کی اتباع قرار دیتے ہوئے اس سے منع کیا ہے ضبط ولادت کی تحریک بھی اسی زمرے میں آتی ہے۔ ”تغیر خلق سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں مفسرین کا اختلاف ہے: بعض حضرات نے جسم کی ساخت میں تبدیلی اور کاٹ چھانٹ کو ”تغیر خلق“ قرار دیا ہے دوسری رائے یہ ہے کہ جسم کے کسی حصہ سے وہ کام لینا جو اس کے دائرہ کار سے باہر کی چیز ہے، تغیر خلق ہے، مثلاً مردوں کا یا ہم نفسانی خواہشات پوری کرنا، تیسری رائے یہ ہے کہ فطرت اور عقل کے تقاضوں کے خلاف جو کچھ کیا جائے ان سب کو تغیر خلق کہیں گے جیسے چاند، سورج کی پرستش کرنا اور چوتھی رائے یہ ہے کہ دین فطرت یعنی اسلام سے انحراف کا نام تغیر خلق ہے..... چنانچہ علامہ زحشری رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

”وتغییر ہم خلق اللہ فقاء عین الحامی واعفانہ عن الركوب وقیل الخصاء وقیل هی فطرة اللہ التی هی دین الاسلام۔“^۲

ترجمہ: ”اور اللہ کی تخلیق میں ان کی تغیر اور رد و بدل یہ تھی کہ وہ اونٹ کی آنکھ پھوڑ ڈالتے اور اس پر

سواری ترک کر دیتے اور ایک قول یہ ہے کہ مردوں کو آختہ بنانا اللہ کی خلقت میں تغیر ہے اور ایک قول کے مطابق خلق اللہ سے دین فطرت یعنی اسلام مراد ہے۔“

یہی اقوال مفسر آلوسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی متوفی ۱۳۰۴ھ قاضی بیضاوی متوفی ۶۹۲ھ اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی م ۱۲۲۵ھ نے بھی نقل کئے ہیں۔^۱

ایک صاحب نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ نسبندی تغیر خلق کے زمرے میں نہیں آتی آخر الذکر قول کو ترجیح دی ہے لیکن غور کیا جائے تو ”تغیر خلق“ کا لفظ اپنے مفہوم کے اعتبار سے اتنا وسیع ہے کہ مذکورہ بالا تمام اقوال اس سے مراد لئے جاسکتے ہیں اور ان میں باہم کوئی تضاد نہیں ہے اور اگر کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے ہی پر اصرار ہو تو آیت کا سیاق بتا رہا ہے کہ یہاں تغیر سے جسم کی ساخت میں تبدیلی مراد ہے، چنانچہ پوری آیت یوں ہے:

”وَلَا مَرْنٰہُمْ فَلِیَبْتَکُنَ الْاِذَا نَ الْاِنْعَامِ وَلَا مَرْنٰہُمْ فَلِیَغِیْرَ خَلْقِ اللّٰہِ۔“^۲
ترجمہ: ”اور ہم ان کو حکم دیں گے تو وہ جانوروں کے کان پھاڑ ڈالیں گے اور ہمارے حکم سے اللہ کی خلقت میں تبدیلی کر دیں گے۔“

یہاں تغیر خلق کا ذکر کرنے سے پہلے جانوروں کے کان چیرنے کا تذکرہ کیا گیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن نے جس ”خلق“ میں تغیر کی مذمت کی ہے اس سے مراد جسمانی اور خلقی ساخت ہے اس طرح یہ آیت پوری طرح موجودہ نسبندی پر صادق آتی ہے۔

بہر حال مفسرین نے اس کی جو تشریح کی ہے اور قرآن میں جس موقع پر اس کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مجموعی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کسی بھی چیز میں ایسی تبدیلی جس سے اس کی خلقت کا اصل مقصد فوت ہوتا ہو، یا اس سے ایسا کام لینا جو اس کے فطری تقاضوں کے خلاف ہو ”تغیر خلق“ ہے۔ اور خاندانی منصوبہ بندی کا حاصل بھی یہی ہے کہ مرد و عورت میں فطری طور پر توالد و تناسل کی جو صلاحیت ہے اور اس صلاحیت کا جو فطری تقاضا ہے اسے پورا نہ کر کے محض نفس کی ہوس پوری کر لی جائے اور افزائش نسل سے راہ فرار اختیار کی جائے۔
شاہ ولی اللہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی م ۱۱۷۶ھ نے تغیر خلق کی جو تشریح کی ہے اس نے تو اس مسئلہ کو دو اور دو چار کی طرح واضح کر دیا ہے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

”توالد و تناسل کا سب سے بڑا ذریعہ، سب سے بڑا سبب اور توالد و تناسل پر آمادہ کرنے والی چیز نفسانی خواہش ہے، یہ شہوت گویا ان پر مسلط ہے جو ان کو اضافہ نسل پر مجبور کرتی ہے چاہے وہ اس

کو پسند کریں یا ناپسند۔ پس لڑکوں سے جنسی خواہشات کی تکمیل اور عورتوں سے غیر فطری راہ سے مجامعت کی رسم چل پڑنے میں اللہ تعالیٰ کے خلقت کو تبدیل کرنا (تغییر خلق اللہ) ہے اس لئے کہ اس طرح اس نے ایک ایسی چیز کو جو ایک خاص مقصد کے لئے پیدا کی گئی تھی اس سے روک دیا ہے، اسی طرح اعضاء تناسل کا کاٹنا، رہبانیت اختیار کرنا، اللہ کی تخلیق میں تغیر اور قدرت کے مطالبہ تو والد و تناسل کو مہمل بنادینا ہے۔“^۱

تغییر خلق کی اس تشریح کے بعد ان تمام اعتراضات کی جڑ کٹ جاتی ہے جو جانوروں کے اختصاء، ختنہ، عمل جراحی (آپریشن) یا اس قسم کے بعض دوسرے جزئی مسائل کو لے کر اٹھائے جاتے ہیں، اس لئے کہ یہ تمام چیزیں وہ ہیں جس سے اس کے اصل مقصود میں نقص پیدا ہونے کے بجائے کمال پیدا ہو جاتا ہے اور اس سے قدرت کے منشاء تخلیق کو کوئی ٹھیس نہیں لگتی، جانوروں کا گوشت آختہ ہو جانے کے بعد لذیذ ہو جاتا ہے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو اس میں ایک خاص قسم کی ناپسندیدہ بو پیدا ہو جاتی ہے اسی لئے ان جانوروں کا اختصاء درست نہیں ہے جن کے گوشت کھائے نہیں جاتے۔ امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

”ایسا جانور جو نہ کھایا جاتا ہو، کو نہ کم سنی میں آختہ کرنا درست ہے اور نہ بڑے ہونے کے بعد، البتہ کھائے جانے والے جانور کو کم سنی میں آختہ کرنا درست ہے، اس لئے کہ اس سے گوشت کو خوش ذائقہ بنایا جاتا ہے۔“^۲

ختنہ کے بارے میں شارحین لکھتے ہیں کہ یہ صحت کا محافظ ہے، صنفی تعلق میں طرفین کے لئے زیادہ اطمینان کا باعث ہے اور اس کی حیثیت اسلامی شعار کی بھی ہے، غرض عمل جراحی سے مقصود اس کے فرائض فطرت کی تکمیل ہے نہ کہ اس میں تنقیص۔

ایک صاحب نے اس سلسلہ میں ”رضاءِ رحمٰن“ اور ”رضاءِ شیطان“ کے اعتبار سے فرق کیا ہے۔ یعنی اگر تغیر و تبدل اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اس کے پیچھے شیطانی وساوس و اغراض کا فرما ہوں تو حرام ہے۔ مثلاً ختنہ، چوں کہ ”رضاءِ رحمٰن“ کے لئے ہے اس لئے درست ہے، لہذا اگر نسبندی اس ارادہ سے ہو کہ اپنے کم بچوں کی صحیح تعلیم و تربیت کریں گے اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی اس امانت کی شرعی طور پر پرورش کریں گے تو ایسا کرنا درست ہوگا۔

لیکن یہ دو وجوہ سے غلط ہے، پہلی بات یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ نیت بجائے خود درست ہے اور اس کے پیچھے ”رحمٰن“ کی خوشنودی حاصل کرنے کا جذبہ کار فرما ہے، تو بھی اس اصول کو پیش نظر رکھنا

^۱ شرح نووی علی صحیح مسلم: ۴۴۹/۱

^۲ حجة الله البالغة: ۱۳۴/۲

چاہیے کہ محض نیت کی پاکیزگی اور اخلاص کسی غلط کام کو صحیح نہیں بنا سکتا اور کوئی نادرست کام محض نیت کی وجہ سے درست نہیں ہو سکتا، نیت کا اعتبار وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی کام بذات خود شریعت کی نگاہ میں نہ اچھا ہو نہ برا۔ جیسے مباحات، وہاں نیت اور ارادہ سے افعال پسندیدہ، ناپسندیدہ ہوتے ہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ نیت کا اعتبار صرف مباح اور جائز چیزوں میں ہوگا، ابن نجیم مصری (متوفی ۷۹۷ھ) لکھتے ہیں:

مباحات کا وصف (اس کا پسندیدہ ناپسندیدہ ہونا) نیت اور ارادہ کی وجہ سے تبدیل ہوتا رہتا ہے، لہذا جب کسی مباح سے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور قرب الہی کی نیت کی جائے تو وہ عبادت قرار پائے گی، جیسے کھانا، پینا۔ معاش کی تلاش اور بیوی سے ہم بستری۔

اگر محض نیت کی وجہ سے کسی نادرست کام کو درست قرار دیا جائے تو پھر حلال و حرام اور جائز و ناجائز کے درمیان خط امتیاز کھینچنے والی کوئی چیز باقی نہیں رہے گی، اور ہر غلط کار اپنی غلطی پر ”نیت“ کا دیدہ زیب اور دل فریب غلاف چڑھالے گا۔ پھر ایک شخص اٹھے گا اور کہے گا کہ میں سود اس لئے لیتا ہوں کہ اس کے ذریعہ دینی اداروں، دینی تحریکوں اور اسلام کے اشاعتی مشن کی مدد کروں، آپ سود پر نظر نہ کیجئے، میرے قصد و ارادہ کی پاکیزگی پر غور فرمائیے۔ دوسرا شخص کھڑا ہوگا اور کہے گا کہ میری چوری اور مال و اسباب کی لوٹ و غارت گری کا مقصد غریبوں کی مدد و اعانت ہے اور ظالم سرمایہ داروں سے غرباء کا حق وصول کرنا ہے..... تو کیا محض نیت کی وجہ سے یہ ناروا اعمال ”روا“ قرار پائیں گے..... اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر ”تغییر خلق“ جس کے نادرست ہونے کی تصریح خود قرآن مجید نے کر دی ہے، محض ”حسن نیت“ کی وجہ سے کیوں کر درست ہو سکتا ہے؟

دوسرے یہ بات بجائے خود قابل غور ہے کہ کیا اس تحریک کے پیش نظر اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور خوشنودی حاصل کرنا ہے؟ غربت و افلاس کے وہم میں مبتلا ہو کر بچوں کی پرورش کے خوف سے اور معیار زندگی زیادہ سے زیادہ بلند کرنے کی ہوس میں اٹھنے والی اس تحریک میں اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کو کیا دخل ہے؟ اس سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی مقصود ہے یا دل میں بیٹھے ہوئے اس شیطان کی جوہر راحت و آسائش پر ”ہل من مزید؟ ہل من مزید؟“ کا نعرہ لگاتا رہتا ہے؟۔ پیٹ پر پتھر باندھنے والے، چٹائیوں پر سونے والے اور آسمان کے سائے میں رہ کر اپنی زندگی کاٹ دینے والے صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی قدسی جماعت سے بڑھ کر بھی کوئی ہے جو اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کی راہ دکھائے، لیکن انہوں نے اس غربت و افلاس کے باوجود آخر اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کا یہ آسان اور راحت پسند نسخہ کیوں استعمال نہیں کیا؟

(۴) ضبط ولادت کے اخلاق سوز اثرات

بعض چیزیں بذاتہ جائز ہیں، لیکن ان سے پیدا ہونے والے اثرات نہایت مضر اخلاق ہوتے ہیں اور ان سے بہت سے فتنوں کا دروازہ کھلتا ہے، ایسی صورتوں میں ان مفاسد کے سد باب کے لئے شریعت ایسی مباح چیزوں سے بھی منع کر دیتی ہے، اسی لئے خود زنا سے روکنے کے لئے شریعت نے نہ صرف زنا بلکہ دوائی زنا سے بھی بچنے کی پوری تاکید کی ہے، قرآن نے اس سے روکتے ہوئے جو اسلوب اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ ”لا تقربوا الزنا“..... ”زنا کے قریب بھی نہ پھلو“..... ”لا تقربوا“ کے لفظ سے یہی بتلانا مقصود ہے کہ ان محرکات سے بھی دور رہا جائے جس سے آگے چل کر عفت و عصمت کے مجروح ہونے کا اندیشہ ہو، حدیث میں جو آیا ہے کہ آنکھوں کا زنا دیکھنا، کانوں کا زنا سننا، نفس کا زنا خواہش اور آرزو ہے اور آخر میں انسان کا انتہائی عمل اس کی تصدیق یا تکذیب کرتا ہے، وہ دراصل اسی کی تشریح ہے۔

مباحات بجائے خود مباح ہیں اور ان کو کرنا اور چھوڑنا دونوں جائز ہے لیکن علامہ ابو اہلق شاطبی رحمہ اللہ متوفی ۷۵۰ھ نے لکھا ہے کہ اگر مجموعی حیثیت سے وہ خیر کا ذریعہ بنتا ہو تو شرعاً مطلوب قرار پائے گا اور شرک کا ذریعہ بنتا ہو تو اس سے اجتناب مطلوب ہوگا۔

”وعلی الجملة فاذا فرض ذریعة الی غیرہ فحکمہ حکم ذالک الغیر۔“^۱
ترجمہ: ”حاصل یہ ہے کہ جو مباح دوسری چیز کا ذریعہ بنے گا اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو اس دوسری چیز کا ہے۔“

اور فقہ مالکی میں تو اسی بنیاد پر ”سد ذرائع“ کے نام سے ایک مستقل فقہی ماخذ ہے۔
لہذا ضبط ولادت کو اگر بذاتہ مباح تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس کے جو اثرات رونما ہوئے ہیں اور اب تک کے تجربات سے اس کے ذریعہ پھیلنے والی جن اخلاقی برائیوں کا پتہ چلا ہے وہ بجائے خود اتنی تشویش انگیز اور آنکھیں کھول دینے والی ہیں کہ اگر اور کوئی دلیل نہیں ہوتی تو محض ان مفاسد کا دروازہ بند کرنے کے لئے ہی اس تحریک کو نادرست قرار دیا جاتا۔

اب تک جن ممالک میں اس تحریک کو فروغ ملا ہے اور وہاں اس تحریک نے کم از کم جو آثار چھوڑے ہیں، وہ

یہ ہیں:

① زنا فحاشی کی کثرت اور اس کی وجہ سے عریانیّت اور بے حیائی کا بڑھتا ہوا رجحان۔

- ۲ طلاق کی کثرت اور ازدواجی اور خانگی زندگی سے محبت اور رواداری کا فقدان۔
- ۳ خود غرضی، ہوس اور دوسروں کو مضرت میں ڈال کر اپنے لئے اعلیٰ تر معیار زندگی کی فکر۔
- اس ”انسانیت سوز“ داستان کے چند واقعات آپ بھی پڑھ لیجئے۔

فواحش کی کثرت

امریکہ میں ہر سال اوسطاً ۱۰ لاکھ حرامی بچے اسقاط کے ذریعہ ضائع کر دیئے جاتے ہیں۔ ۵۰ فیصد کنواری اور ۲۶ فیصد تک بیاہی عورتیں زنا میں ملوث رہتی ہیں۔ ۴۷ فیصد مرد اور ۵۰ فیصد عورتیں بلا تکلف ناجائز تعلق قائم کئے ہوئے ہیں اور کم از کم ہر پانچ میں ایک بچہ حرامی ہوتا ہے۔ ۱۹۵۷ء میں امریکہ میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۲ لاکھ سے مستزاد رہی۔ ۱۹۶۰ء میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۲ لاکھ ۲۴ ہزار تھی۔ اب نہ معلوم ان اعداد و شمار نے کہاں تک ترقی کی ہوگی؟..... انسانوں کا وہ بے نسب ریوڑ ان کے علاوہ ہے جو مانع حمل دواؤں کی قوت سے دنیا میں آ ہی نہیں سکا۔

پھر کتنے آنے والوں کو اس دنیا میں آنے ہی سے روک دیا جاتا ہوگا اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ ”امریکہ میں ضبط تولید کا سامان ۲۵ بڑے کارخانے رات دن بنا رہے ہیں، امتناع حمل کی گولیاں ۱۵ لاکھ روز بنتی ہیں اور ہر سال تقریباً سوا ارب روپیہ کا ضبط تولید کا سامان تیار ہوتا ہے، امریکہ کے ہر مردانہ غسل خانہ میں ضبط تولید کا سامان بیچنے والی مشین لگی رہتی ہے جیسے مشین میں پیسہ ڈال کر وزن کا کارڈ نکل آتا ہے ویسے ہی یہ بھی ہے۔“..... امریکہ کے ایک شخص جج لنڈ کا بیان ہے کہ ہائی اسکول کی عمر والی ۱۹۵ لڑکیوں نے خود مجھ سے اقرار کیا ہے کہ ان کو لڑکوں سے صنفی تعلقات کا تجربہ ہو چکا ہے، اور ان میں سے صرف ۱۲۵ ایسی تھیں جن کو حمل ٹھہر گیا تھا۔

برطانیہ میں ایک تخمینہ کے مطابق اسقاط حمل کے ذریعہ ضائع کر دیئے جانے والے بچوں کے علاوہ اوسطاً ۸۰ ہزار سے زیادہ ناجائز بچے پیدا ہوتے ہیں اور ہر آٹھ میں سے ایک ناجائز بچہ ہوتا ہے یہ صورت حال تو ۱۹۵۱ء کی ہے۔ ۱۹۵۹ء کی ایک رپورٹ کے مطابق ہر تین عورت میں سے ایک شادی کے قبل ہی زن و شو کے تعلقات قائم کر چکی ہوتی ہیں۔..... اب نہ معلوم ترقی اور ”روشن خیالی“ کی اس شاہراہ پر برطانیہ کتنا آگے نکل چکا ہوگا جب کہ ۱۹۵۷ء ہی میں برطانیہ میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۳۴ ہزار سے آگے نکل گئی تھی، ۱۹۳۸ء میں جن لڑکیوں کی عمر ۲۰ سال تھی ان میں اوسطاً ۳۰ فیصد اور جن کی عمر ۲۱ سال تھی ان میں اوسطاً ۲۰ فیصد اور جن کی عمر ۲۰

۱۔ اسلام اور ضبط ولادت: ص ۴۱ ۲۔ فریب تمدن: ص ۲۶۷ ۳۔ فریب تمدن: ص ۲۶۳ ۴۔ فریب تمدن: ص ۲۳۸

۵۔ فریب تمدن: ص ۲۳۵ ۶۔ اسلام اور ضبط ولادت: ص ۲۸ ۷۔ عورت اسلامی معاشرہ میں: ص ۲۹۸

سال سے کم تھی ان میں اوسطاً ۴۰ فیصد لڑکیاں شادی سے پہلے ہی حاملہ ہو چکی تھیں اور یہ اس بڑی تعداد کے علاوہ ہے جو مانع حمل ادویہ کے ذریعہ اپنے آپ کو اس بوجھ سے سبکدوش کر چکی تھیں۔^{۱۷}

فرانس میں ایک تحقیق کے مطابق ۹۰ فیصد شادیاں ایسی ہوتی ہیں جن میں فریقین کے مابین قبل از نکاح تعلقات پیدا ہو چکے ہوتے ہیں، ۱۹۵۵ء میں فرانس کے میڈیکل بورڈ نے پورے فرانس کے بارے میں اعلان کیا کہ اس کی گود میں ایک بھی باعصمت عورت نہیں ہے اور اہل فرانس کو اس پر فخر ہے، فرانس کی معاشرتی حالت خود ایک فرانسیسی جج ”مارسل سیکوٹ“ کے الفاظ میں یہ ہے کہ پیرس میں آٹھ ہزار عصمت فروش عورتیں اپنے ہوٹلوں یا مکانوں سے نکل کر شام ہوتے ہی اپنا کاروبار شروع کر دیتی ہیں اور دوپہر سے ہی دو ہزار عورتیں سڑکوں پر امنڈ آتی ہیں، ہر رات ان دس ہزار عورتوں کو تقریباً پچاس ہزار گاہک ملتے رہتے ہیں۔^{۱۸}

مذہبی ملک ہونے کے باوجود خود ہمارے ملک ہندوستان میں حالیہ ایمر جنسی کے دوران تحریک ضبط ولادت کے زور پکڑنے کا جو رد عمل ہوا، وہ یہ ہے کہ صرف مہاراشٹر میں جن عورتوں نے اسقاط حمل کرائے ہیں ان میں تین ہزار سے زیادہ کنواری، دوسو سے زیادہ بیوائیں اور تین سو سے زیادہ ایسی عورتیں ہیں جو اپنے شوہروں سے علیحدہ زندگی بسر کر رہی ہیں۔^{۱۹}

طلاق کی کثرت

مرد و عورت کے درمیان تعلقات استوار رکھنے میں بچے بڑا اہم کردار ادا کرتے ہیں اور بسا اوقات صرف ان کی وجہ سے زن و شو تعلقات بنائے رکھنے پر مجبور ہوتے ہیں اور ان کی وجہ سے ایک دوسرے کو برداشت کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ اگر نکاح کا مقصد والد و تناسل کے بجائے محض اپنی فطری خواہشات کی تکمیل ہو تو منطقی طور پر تعلقات میں وہ استحکام اور پائیداری باقی نہیں رہے گی اور طلاق و تفریق کی کثرت ہوگی۔

مغرب میں (جہاں اس تحریک کو سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی ہے) کس طرح یہ مرض بڑھتا جا رہا ہے اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ امریکہ میں ہر چار شادیوں میں سے ایک طلاق پر ختم ہوتی ہے۔^{۲۰} امریکہ کے ایک ماہر سماجیات کسینز نے عورتوں اور مردوں کے جنسی رویہ پر ایک کتاب لکھی ہے، ان کی تحقیق و تجربہ کے مطابق ابھی وہاں کی شادیوں میں ۲۵ء۴۰ فیصد طلاقیں ہو جاتی ہیں۔^{۲۱} اور ایک تخمینہ کے مطابق ۱۹۷۶ء کی پہلی ششماہی میں امریکہ میں ۹۸۷۰۰۰ شادیاں ہوئیں اور ۵۳۸۰۰۰ طلاقیں ہوئیں اور اندازہ کیا گیا کہ امریکہ میں ہر منٹ میں دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔^{۲۲}

۱۷ فریب تمدن ۱۸ عورت اسلامی معاشرہ میں ۱۹ انڈین اکسپریس ۲۸ ستمبر ۱۹۷۶ء

۲۰ عورت اسلامی معاشرہ میں: ص ۳۰۸ ۲۱ روزنامہ دعوت و تبلی ۷ ستمبر ۱۹۷۸ء ۲۲ دعوت سہ روزہ ایڈیشن ۷ اپریل ۱۹۷۸ء

برطانیہ میں ۱۹۳۶ء میں ۴۰۳۷ طلاق کے واقعات ہوئے جب کہ دس سال بعد ۱۹۶۰ء میں طلاق کی تعداد ۶۰ ہزار سے بھی متجاوز ہو گئی۔ اور سروے کے مطابق اس طرح طلاق لینے والوں میں دو تہائی بے اولاد جوڑوں کی ہے۔

سوویت روس (مرحوم) میں ایک روسی ڈائجسٹ کے بیان کئے ہوئے اعداد و شمار کے مطابق روزانہ اوسطاً دو ہزار طلاق کے واقعات ہوتے ہیں اور ہر تین میں ایک شادی طلاق پر ختم ہوتی ہے۔ یہی حال کم و بیش ان تمام ممالک کا ہے جہاں خاندانی منصوبہ بندی کو لیک کہا گیا ہے۔

ہوس اور خود غرضی

تیسرے اس تحریک کے نشوونما پانے سے اپنا معیار زندگی بلند کرنے کی ہوس میں عیش و عشرت کی فکر اور خود غرضی کے جذبہ کو بڑھا داتا ہے، یہ انسان کو اتنا خود غرض اور عیش طلبی کے نشہ میں سرشار کر دیتا ہے کہ فطرت نے اس کے سینہ میں ماں کی ممتا اور باپ کی شفقت کا جو دافر جذبہ رکھا ہے اور جس کے تحت انسان چاہے نہ چاہے اپنے بال بچوں کی پرورش و پرداخت پر گویا طبعاً مجبور ہے وہ انگلیں بھی اس سے نکلتی جا رہی ہیں۔ اس سے بڑھ کر خود غرضی اور کیا ہو سکتی ہے کہ ماں اپنے رحم میں پلنے والے بچہ کو اپنی تن آسانی کے جنون میں درگور کر دینے میں بھی کوئی جھجک محسوس نہ کرے؟

جہاں جہاں یہ تحریک زور پکڑ رہی ہے وہاں اسقاط حمل کرانے کا رجحان حیرت انگیز حد تک بڑھتا جا رہا ہے، تازہ ترین تخمینہ کے مطابق امریکہ میں ہر چوتھا بچہ ساقط کر دیا جاتا ہے۔ انگلستان میں تقریباً ایک لاکھ عورتیں ہر سال اسقاط حمل کراتی ہیں، جب کہ یہ اس وقت کی سروے رپورٹ ہے جب اسقاط حمل کو قانوناً جواز حاصل نہ تھا۔ اور خود ہندوستان میں صوبہ مہاراشٹر میں ۱۹۷۲ء میں قانونی اسقاط حمل کا اوسط پانچ سو سے کم تھا جب کہ ۱۹۷۶ء میں یہ تعداد بڑھ کر تین ہزار کے لگ بھگ ہو گئی۔ اس کے علاوہ بچوں سے غفلت اور بے اعتنائی کا یہ عالم ہے کہ ایک تخمینہ کے مطابق برطانیہ میں ہر سال پندرہ سو مائیں اپنے بچے چھوڑ کر غائب ہو جاتی ہیں۔ ظاہر ہے جس شخص کے سینہ میں اپنے پیٹ میں پلنے والے بچوں کے لئے اتنی سی جگہ باقی نہیں رہے کہ وہ اس کی پرورش و پرداخت کرے اور اس کو اپنے ساتھ کھلائے، پہنائے بھلا وہ کب اپنے قلب میں اتنی وسعت پائے گا کہ وہ سوسائٹی کے دوسرے لوگوں کی مدد کرے اور ان کے درد کی دوا بنے؟

۱۔ فریب تمدن: ص ۳۸۰ ۲۔ ضبط ولادت: ص ۲۸ ۳۔ دعوت ۷/ اپریل ۱۹۷۸ء ۴۔ دعوت ۷/ ستمبر ۱۹۷۸ء

۵۔ فریب تمدن: ص ۲۵۵ ۶۔ انڈین اکسپریس ۲۸/ ستمبر ۱۹۷۶ء ۷۔ فریب تمدن: ص ۲۷۳

یہ ہیں ضبط ولادت کی تحریک کے ادنیٰ کرشمے کہ جہاں جہاں اس نے قدم جمایا ہے وہاں وہاں اس کے یہ نقوش قدم کھلی آنکھوں دیکھے جاسکتے ہیں! ان شواہد سے یہ اندازہ لگانا دشوار نہیں ہے کہ یہ اخلاقی کمزوریاں اور بے حیائیاں اگر اس تحریک کے فروغ کے بعد یقینی نہیں ہے تو کم از کم ”امکان غالب“ کے درجہ میں ضرور ہیں اور شریعت نے ان چیزوں کو بھی جن سے کسی برائی کا پیدا ہونا یقینی ہو یا اس کا ظن غالب ہونا جائز قرار دیا ہے۔..... یہ مفاسد بجائے خود اس بات کی دلیل ہیں کہ اسلام میں ایسی تحریک کی گنجائش نہیں ہے۔

یہ چند بنیادی اصول ہیں جو اس مسئلہ کی صحیح نوعیت سمجھنے کے لئے ابتدائی مقدمات کی حیثیت رکھتے ہیں اور خالی الذہن طالب حق کے لئے یہی امور اس سلسلہ میں شریعت کا نقطہ نظر سمجھنے کے لئے کافی ہیں!

فقہ اسلامی کی روشنی میں

اس مختصر سی گفتگو کے بعد اب ہم اس مسئلہ پر خالص فقہی حیثیت سے بحث کریں گے اور فقہاء اسلام کی آراء اور ان کی مستند کتابوں میں مذکور فقہی نظائر کی روشنی میں اس مسئلہ کا جائزہ لیں گے۔

اب تک ضبط ولادت کے لئے رو بہ عمل لائی جانے والی جو صورتیں سامنے آئی ہیں، وہ پانچ ہیں:

- ۱ جس میں مرد کا مادہ منویہ عورت کے رحم تک پہنچنے ہی نہ دیا جائے جیسے نرودھ، لوپ وغیرہ کا استعمال۔
- ۲ مادہ منویہ تو رحم میں داخل ہو جائے لیکن مانع حمل ذرائع کا استعمال کر کے استقرار حمل روک دیا جائے جیسے مانع حمل ادویہ کا استعمال۔

۳ استقرار حمل کے بعد تکمیل خلقت سے پہلے یا اس کے بعد حمل کا اسقاط۔

۴ نسبندی یعنی مرد یا عورت کا ایسا آپریشن جس کے ذریعہ بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت ہی باقی نہیں رہے۔

۵ بیوی سے خاص ایسے ایام میں مباشرت کی جائے جب طبی تحقیق کے مطابق اس کو حمل نہ ٹھہرنے کا غالب امکان ہو۔

عزل اور اس کی متمثل صورتیں

مسئلہ کی پہلی صورت یہ تھی کہ مادہ منویہ ہی کو ضائع کر دیا جائے اور ایسی شکل پیدا کر دی جائے کہ مادہ عورت کے رحم میں پہنچ ہی نہ سکے، گزشتہ زمانہ میں اس کیلئے عزل کی صورت اختیار کی جاتی تھی، روایات میں بھی اس کا

۱۱۱ اصول الفقہ (خضریٰ بک) ۲۷۸

عزل سے مراد یہ ہے کہ مباشرت کرتے وقت جب انزال ہونے کے قریب آئے تو مرد اپنا آلہ تناسل نکال لے اور مادہ منویہ عورت کی شرمگاہ میں نہ گرنے دے۔

تذکرہ ملتا ہے اور صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کا عزل کرنا ثابت ہے، آنحضور ﷺ سے اس سلسلے میں جو احادیث مروی ہیں ان سے مختلف قسم کے احکام معلوم ہوتے ہیں، بعض احادیث سے بلا کراہت جواز معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے:

”کننا نعزل والقرآن ينزل.“^۱

ترجمہ: ”نزل قرآن کے زمانہ میں بھی ہم لوگ عزل کیا کرتے تھے۔“

حضرت جابر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ ہی کی ایک دوسری روایت میں یہ مضمون قدرے وضاحت سے آگیا ہے کہ:

”کننا نعزل على عهد رسول الله فبلغ ذلك نبي الله فلم ينهنا.“^۲

ترجمہ: ”ہم لوگ عہد رسالت میں عزل کرتے تھے، رسول اللہ ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی

لیکن آپ ﷺ نے منع نہیں فرمایا۔“

جب کہ بعض احادیث میں ایسی تعبیر اور ایسا لب و لہجہ اختیار کیا گیا ہے جو عزل کی حرمت کو بتلاتا ہے چنانچہ

حضرت جذامہ بن وہب رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے روایت ہے:

”حضرت رسول الله في اناس ثم سألوه عن العزل فقال رسول الله ذلك

الواد الخفى وهي اذا الموءودة سئلت.“^۳

ترجمہ: ”میں رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوا، آپ ﷺ اس وقت کچھ لوگوں کے بیچ

میں تشریف فرما تھے پھر لوگوں نے آپ ﷺ سے عزل کے بارے میں دریافت کیا آپ

ﷺ نے جواب دیا وہ ایک درجہ میں بچہ کو زندہ دفن کر دینا ہے اور قرآن کی اس آیت ﴿اذا

الموءودة سئلت﴾ کا مصداق ہے۔“

حضرت اسامہ بن زید رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اپنے والد حضرت زید بن حارثہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے نقل کیا ہے

کہ ایک شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا، میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں: آپ نے دریافت فرمایا:

کیوں عزل کرتے ہو؟ اس نے کہا میں اپنے بچوں پر ڈرتا ہوں، یعنی مجھے اندیشہ ہے کہ بطن مادر میں رہنے والے

یا شیر خوار بچہ کو استقرار حمل کی وجہ سے نقصان پہنچ جائے گا، آپ نے فرمایا، اگر عزل نہ کرنا ضرر رساں اور نقصان دہ

ہوتا تو روم اور فارس والوں کو نقصان نہ پہنچتا؟

بعض احادیث سے عزل کی کراہت معلوم ہوتی ہے مثلاً حضرت ابوسعید خدری رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی

ہے کہ آپ ﷺ سے عزل کی اجازت مانگی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا:

”لا علیکم ان لا تفعلوا، ما کتب اللہ خلق نسمة ہی کائنة الی یوم القيمة الا ستکون.“^۱

ترجمہ: ”تم پر عزل نہ کرنا ضروری نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے قیامت تک جن بچوں کا پیدا کرنا طے کر دیا ہے وہ تو پیدا ہو کر ہی رہیں گے۔“

امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس روایت کے لب و لہجہ پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا:

”لا علیکم اقرب الی النہی.“^۲

ترجمہ: ”لا علیکم“ کا لفظ ممانعت سے قریب تر ہے۔“

حضرت عبدالرحمن بن بشر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے کہ عزل کی اجازت دیتے ہوئے آپ ﷺ نے فرمایا:

”لا علیکم ان لا تفعلوا ذاکم فانما هو القدر.“^۳

ترجمہ: ”تمہارے اوپر عزل نہ کرنا ضروری نہیں مگر بچوں کی پیدائش تو نوشتہ تقدیر ہے (جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی)۔“

ابن عون کہتے ہیں کہ جب میں نے یہ حدیث حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ کو سنائی تو انہوں نے فرمایا:

”واللہ لکان هذا زجرا.“^۴

ترجمہ: ”خدا کی قسم! یہ تو ایک قسم کی ناراضگی اور غصہ کا اظہار ہے۔“

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی کی ایک روایت میں ہے کہ رسول ﷺ سے عزل کے بارے میں دریافت کیا گیا: آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہر پانی (یعنی منی کے ہر قطرہ) سے بچہ نہیں ہو جاتا اور جب اللہ تعالیٰ کسی قطرہ منی سے بچہ کی تخلیق کرنا ہی چاہتا ہے تو پھر اسے کوئی نہیں روک سکتا۔^۵

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنی باندی سے عزل کی اجازت چاہی آپ ﷺ نے عزل کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا: اگر تم چاہو تو عزلیں کر سکتے ہو لیکن قدرت نے اس کے لئے جو مقدر کر رکھا ہے وہ بہر حال ہو کے رہے گا۔^۶

اس قسم کے مضمون پر مشتمل بہت سی احادیث صحاح میں موجود ہیں جن سے کم از کم عزل کا مکروہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ مسلم: ۴۶۸/۱۔ قسطانی: ارشاد الساری۔ ۲۔ مسلم: ۴۶۵/۱۔ ۳۔ ارشاد الساری

۴۔ مسلم: ۴۶۵/۱۔ ۵۔ حوالہ سابق

اسی وجہ سے فقہاء کے درمیان بھی اس کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہو گیا، ایک گروہ اس کو مطلقاً حرام کہتا ہے اور ان روایات کو جن سے جواز کا پتہ چلتا ہے، منسوخ قرار دیتا ہے، یہ رائے ابن حزم اندلسی م ۴۵۶ھ اور اصحاب ظواہر کی ہے امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ جواز کے قائل ہیں مگر مکروہ قرار دیتے ہیں حضرت عمر، حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور جمہور صحابہ سے بھی یہی مروی ہے اور تیسرا گروہ اس کو بلا کراہت جائز قرار دیتا ہے، بعض مشائخ حنفیہ کا یہی مسلک ہے احناف میں امام طحاوی رحمہ اللہ اور شوافع میں امام غزالی رحمہم اللہ تعالیٰ کو اس پر بہت اصرار ہے..... امام غزالی رحمہم اللہ تعالیٰ م ۴۰۵ھ نے یہی رائے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی نقل کی ہے مگر یہ روایت محل نظر ہے، اس لئے کہ حضرت زر بن حبیش رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق روایت کیا ہے ”کان یکرہ العزل“..... (عزل کو ناپسند فرماتے تھے)

مذکورہ بالا روایات کے علاوہ عزل کے سلسلہ میں احادیث کی متداول کتب میں جو روایتیں آئی ہیں، ان کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ عزل اگر سرے سے حرام نہیں ہے تو کراہت سے بھی خالی نہیں ہے، کیوں کہ جیسا کہ ذکر کیا گیا، جہاں عزل کی اجازت دی گئی ہے ان میں سے اکثر مقامات پر کچھ ایسے الفاظ بھی موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطیب خاطر اس کی اجازت نہیں دی ہے، نیز جن احادیث سے عزل کی حرمت معلوم ہوتی ہے ان کو بھی کراہت پر محمول کیا جاسکتا ہے اور جن احادیث سے عزل کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے ان سے کراہت کی نفی نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت سے عزل کے بلا کراہت جواز پر استدلال کیا ہے کہ یہود عزل کو بھی ”موء و دت“ (قتل اولاد) قرار دیا کرتے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو فرمایا: ”کذبت الیہود“..... (یہود غلط کہتے ہیں) لیکن احادیث سے مجموعی طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے مکروہ اور ناپسندیدہ ہونے کی نفی نہیں فرمائی ہے بلکہ عزل کو حرام سمجھنے اور اس کو مکمل طور پر قتل اولاد کے زمرہ میں رکھنے کی تردید کی ہے۔

صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں بھی اکثر کا رجحان یہی معلوم ہوتا ہے عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ ”کان لا یعزل“ (عزل نہیں کیا کرتے تھے) اور فرمایا کرتے تھے ”لو علمت احدا من ولدی یعزل لنکلتہ“..... (اگر مجھے اپنے کسی لڑکے کے عزل کرنے کی اطلاع ملے گی تو میں اس کی سرزنش

۱۔ المحلی: ۷۰/۱، ط: بیروت ۲۔ دیکھئے: المغنی ۲۳۶/۷، شرح مہذب ۴۲۱/۱۶ ۳۔ المحلی: ۷۱/۱۰
 ۴۔ دیکھئے: طحاوی: ۲۰، ۲۱ ۵۔ دیکھئے: طحاوی: ۲۰، ۷۱ ۶۔ احیاء علوم الدین: ۵۱/۲
 ۷۔ احیاء علوم الدین: ۵۲/۲ ۸۔ المحلی: ۷۱/۱۰، ط: بیروت ۹۔ ابوداؤد: ۲۹۵/۱ ابان ماجاء فی العزل
 ۱۰۔ المحلی: ۷۱/۱۰

کروں گا) حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے ابھی مذکور ہو چکی کہ ”کان یکرہ العزل“ؓ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے ”ہی الموء ودة الخفیة“..... (عزل ہلکے درجے میں زندہ درگور کر دینا ہے) اور ایک روایت میں ”موؤدة صغری“ کا لفظ ہے۔..... ایک جلیل القدر تابعی ابن المسیب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی حضرت عمر فاروق اور عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”کانا ینکران العزل“..... وہ دونوں عزل سے منع کیا کرتے تھے (ابو امامہ بابلی عزل کے سلسلہ میں ایک سائل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”ما کنت اری مسلما یفعلہ“ (میں نہیں سمجھتا کہ کوئی مسلمان بھی ایسا کر سکتا ہے) خود اساطین فقہاء احناف بھی اس کے معترف ہیں، ابن ہمام اسی مسئلہ کے متعلق مشائخ حنفیہ کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”فی بعض أجوبة المشائخ الكراهة وفي بعضها عدمها.“ؓ

ترجمہ: ”عزل کے سلسلہ میں بعض مشائخ حنفیہ کا جواب منقول ہے کہ مکروہ ہے اور بعض کی رائے ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔“

مشہور حنفی فقیہ ملا علی قاری، حدیث کے اس فقرہ ”ذلك الواد الخفی وہی اذا الموء ودة سنلت“ کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”قیل ذلك لا يدل على حرمة العزل بل يدل على كراهيته.“ؓ

ترجمہ: ”جواب دیا جائے گا کہ حدیث کا یہ فقرہ عزل کی حرمت پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ محض مکروہ ہونے کی دلیل ہے۔“

عزل کے سلسلہ میں اب تک جو کچھ لکھا گیا اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سلف اور فقہاء مجتہدین عام طور پر کم از کم اس کی کراہت کے ضرور قائل ہیں، اور روایات کے لب و لہجہ، اسلام کے معاشرتی اور تمدنی مزاج اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی آراء سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اب عزل کی موجودہ متبادل صورتوں کے سلسلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے کیلئے ضروری ہے کہ عہد رسالت میں کئے جانے والے عزل اور موجودہ طریق کار کا تقابلی جائزہ لیا جائے، اس سلسلہ میں دو باتیں قابل غور ہیں:

❶ کسی مکروہ کام کو پروگرام سازی اور باضابطہ پلاننگ کے ساتھ عمل میں لانے کا بھی کیا وہی حکم ہے جو انفرادی طور پر کسی کام کو کرنے کا ہے؟

ؓ المحلی: ۷۱/۱۰ ؓ المحلی: ۷۱/۱۰ ؓ المحلی: ۷۱/۱۰ ؓ المحلی: ۷۱/۱۰ ط: دارالافتاء

الجديدة بیروت ؓ فتح القدیر: ۴۰۱/۳ ط: دارالفکر بیروت ؓ ملا علی قاری، مرقاة المفاتیح: ۴۶۱/۳

۲ احادیث سے کن مواقع پر عزل کا ثبوت ملتا ہے اور صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے عزل اور موجودہ زمانہ کی اس تحریک میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟

جب ہم صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے عزل اور موجودہ عہد کی اس تحریک کا تقابلی جائزہ لیتے ہیں تو ان دونوں میں ایک بڑا فرق یہ نظر آتا ہے کہ اس زمانہ میں یہ مسئلہ کسی تحریک اور پروگرام کی صورت میں نہ تھا بلکہ محض ایک ذاتی اور انفرادی مسئلہ تھا، اجتماعی پیمانہ پر نہ اسے انجام دیا جاتا تھا اور نہ اس کی ترغیب دی جاتی تھی، لیکن آج یہ مسئلہ شخصی اور انفرادی حدود سے آگے بڑھ کر اجتماعی اور سماجی صورت اختیار کر گیا ہے اور چند ممالک کو مستثنیٰ کر کے بین الاقوامی سطح پر بڑے زور و شور سے یہ کوشش کی جا رہی ہے کہ ملک کا ہر فرد اپنے آپ کو اس پروگرام میں شریک کر لے۔

کسی کام کا مخصوص حالات میں کسی کا کر لینا اور بات ہے اور اسی کو جماعتی سطح پر منصوبہ بندی اور ”تحریک“ کی صورت میں رواج دینا بالکل دوسری چیز ہے، ایسی بہت سی چیزیں ہیں جو انفرادی طور پر جائز ہیں مگر انہیں کو اجتماعی سطح پر اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔

اسلامی قانون میں انفرادی اور اجتماعی، یا ذاتی اور سماجی حالات کے تحت بھی بہت سے احکام بدل جاتے ہیں اور فقہ اور اصول فقہ کی کتابوں میں اس موضوع پر اتنے شواہد موجود ہیں کہ اگر ان کو جمع کر دیا جائے تو بجائے خود ایک مقالہ ہو جائے، فقہاء نے لکھا ہے کہ مستحبات انفرادی حیثیت سے تو محض مستحب ہیں، ان کا کرنا بہتر ہے اور نہ کرنے پر کوئی گرفت نہیں ہے لیکن اجتماعی حیثیت سے واجب ہیں اور اس سے بے اعتنائی پر فوج کشی کا اقدام بھی کیا جاسکتا ہے، امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی م ۱۸۹ھ نے لکھا ہے کہ اگر کسی شہر کے لوگ اذان نہ دینے پر اتفاق کر لیں تو ان سے جہاد کیا جائے گا، بعض فقہاء احناف نے اس سے یہ سمجھا کہ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں اذان واجب ہے لیکن درحقیقت یہ ”اجتماعی“ طور پر ایک سنت کو چھوڑ دینے کی سرزنش ہے، بعض چیزیں ذاتی اور انفرادی حیثیت سے مباح اور جائز ہیں، البتہ بہتر طریقہ کے خلاف (خلاف اولیٰ) ہیں، اس لئے ان سے اجتناب ضروری نہیں ہے، لیکن اجتماعی طور پر ان کا مسلسل ارتکاب درست نہیں، چنانچہ قاضی ابوالحسن ماوردی کی رائے کے مطابق اگر کسی گاؤں کے لوگ نماز وقت کے آخر میں پڑھنا طے کر لیں تو ان کو اس سے روکا جائے گا اور اس کے لئے قانون کی تلوار استعمال کی جائے گی، فقہاء احناف کے یہاں اگر کبھی اتفاقاً ایک ہی مسجد میں دو جماعت کر لی جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن اس کی عادت بنالینا اور ایک جماعت کا اس طرح کرنے لگنا درست نہیں ہے۔ ابوالحق شاطبی نے ”الموافقات“ میں اس موضوع پر بڑی اچھی بحث کی ہے۔ الغرض کسی چیز کا ذاتی اور انفرادی حیثیت سے جائز ہونا یقینی طور پر اس کی دلیل نہیں کہ اجتماعی اور قومی سطح پر بھی یہ جائز ہی ہو۔

امام غزالی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی اگر خوفِ معاش سے عزل کی اجازت دی ہے تو وہ انفرادی ضروریات کے پیش نظر دی ہے نہ کہ ایک تحریک اور اجتماعی عمل کی صورت میں، سوال یہ ہے کہ کیا معاشرہ میں ہر آدمی فقر و افلاس میں مبتلا ہے، اگر کچھ لوگ ایسے فاقہ مست ہیں جو نان جوئی کے محتاج ہیں تو اسی دنیا میں ایسے داد عیش دینے والوں کی بھی کمی نہیں ہے جن کو خرچ کرنے کا جائز مصرف نہیں ملتا۔ پھر کیا یہ کوئی معقول بات ہوگی کہ تمام ہی لوگوں کو بلا امتیاز استطاعت و وسعت ضبط تولید کی دعوت دی جائے، نہ یہ اسلام کے مزاج سے ہم آہنگ ہے اور نہ عقل و دانش کے مطابق۔

صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کن مقاصد کے تحت عزل کیا کرتے تھے؟ اس سلسلے میں احادیث میں کئی باتوں کا تذکرہ یا اشارہ ملتا ہے۔

۱ اسلام میں بیوی کی طرح باندی سے بھی جنسی تعلقات قائم کئے جاسکتے ہیں لیکن اگر باندی اپنے آقا کے بچہ کی ماں بن جائے تو وہ فروخت نہیں کی جاسکتی، بسا اوقات اسی لئے عزل کیا جاتا تھا کہ باندی حاملہ نہ ہو اور اس کو فروخت کرنے کی گنجائش باقی رہے، چنانچہ حضرت ابوسعید خدری کی روایت ہے کہ:

”غزوہ بنی مصطلق میں ہم لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جہاد کیا، جس کے نتیجہ میں عرب کی شریف زادیاں ہماری قید میں آئیں اور لونڈی کی حیثیت سے ہمیں اپنے حصہ میں ملیں، تنہائی اور بیوی سے دوری ہم لوگوں پر شاق گذر رہی تھی اور ہم لوگ یہ بھی چاہتے تھے کہ ان کو فروخت کر کے روپے کمائیں، اس لئے ہم لوگوں نے چاہا کہ ان سے لطف اندوز ہوں اور عزل کریں۔“^۱

۲ دوسرے بچہ کی پیدائش سے حسن و جمال بھی متاثر ہوتا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ بھی عزل کا ایک سبب ہوا کرتا تھا۔ حضرت عبدالرحمن بن بشیر کی روایت میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ:

آدمی کے پاس باندی ہوتی جس سے وہ مباشرت کرتا اور اسے یہ بات ناپسند ہوتی کہ باندی حاملہ ہو جائے۔^۲

حضرت جابر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے عزل کی اجازت مانگتے ہوئے آپ ﷺ سے عرض کیا:

میری ایک باندی ہے جو میری خدمت کرتی ہے، مجھے پانی پلاتی ہے، میں اس سے مباشرت کیا کرتا ہوں اور مجھے اس کا حاملہ ہونا پسند نہیں ہے۔^۳

۳ عزل سے بعض اوقات زیر حمل بچہ کو نقصان سے بچانا مقصود ہوتا تھا۔ چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاص کی

روایت میں ہے:

”ایک شخص آپ ﷺ کے پاس آئے اور کہا میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں، آپ ﷺ نے وجہ دریافت کی، اس نے کہا ”اشفق علی ولدھا“ میں اپنی بیوی کے (اندرون حمل) بچہ کے سلسلہ میں ڈرتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر یہ (عزل کے بغیر مباشرت) نقصان دہ ہوتی تو روم اور فارس والوں کو بھی نقصان پہنچاتی۔“^۱

۲ عزل کرنے کا چوتھا سبب عورت کے حاملہ ہونے کی وجہ سے شیرخوار بچہ کے دودھ کے متاثر ہو جانے کا اندیشہ تھا۔ چنانچہ حضرت عبدالرحمن بن بشر ہی کی روایت میں یہ فقرہ بھی موجود ہے جس سے اس کی طرف اشارہ ہے:

کسی شخص کی بیوی دودھ پلا رہی ہوتی ہے، پھر وہ اس سے جماع کرتا ہے اور اس بات کو ناپسند کرتا ہے کہ عورت حاملہ ہو۔^۲

عبدالرحمن بن بشر نے ان الفاظ میں عزل کے جس سبب کی طرف اشارہ کیا ہے وہ غالباً یہی ہے کہ حاملہ ہونے کی وجہ سے عورت کے دودھ بند ہو جانے اور شیرخوار بچہ کو ضرر پہنچنے کا قوی اندیشہ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ احادیث میں ثابت شدہ صورتوں کے علاوہ دوسری صورتوں میں بھی عزل یا اس کی متماثل صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ حدیث میں جن صورتوں کا ثبوت ملتا ہے اس کے سوا کسی حالت میں بھی اس کو اختیار کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ خود روایات میں کہیں ایسا لب و لہجہ اختیار نہیں کیا گیا ہے جس سے حصر اور تحدید سمجھ میں آئے اور جس سے معلوم ہوتا ہو کہ صرف یہی صورتیں ہیں جن میں اس طریق کار کا اختیار کرنا جائز ہے اور اس کے سوا کسی مقصد کے تحت اس کا استعمال جائز نہیں۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ کب اس کا استعمال درست ہے اور کب نہیں؟ یہ متعین کرنے کے لئے شریعت نے ہم کو جو راہ بتائی ہے، اصول فقہ کی اصطلاح میں اس کو ”قیاس“ کہتے ہیں یعنی اس خاص چیز کے بارے میں شریعت نے ہمیں جو حکم دیا ہے معلوم کیا جائے کہ اس کا بنیادی سبب کیا تھا اور پھر جہاں جہاں وہ اسباب پائے جائیں ان تمام مواقع پر یہی حکم لگایا جائے۔

اصولیین نے قیاس کی جہاں اور بہت سی شرطیں بتائی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر مقیس پر یہ حکم نافذ ہو، تو قرآن و حدیث کے کسی فرمان یا اسلام کے مسلمہ اصول سے تعارض نہ پیدا ہو یعنی اس خاص مسئلہ سے متعلق کوئی ایسی نص موجود نہ ہو جو اس قیاس کے منافی ہو۔

جب ہم اس پر غور کرتے ہیں تو ہمیں عزل کی نص سے ثابت شدہ صورت اور فیملی پلاننگ کے درمیان قیاس کی یہی شرط مفقود نظر آتی ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ اس سے اسلام کا مسلمہ اصول مجروح ہوتا ہے، اسلامی اعتقادات اور اسلام کے معاشرتی مزاج کو اس سے ٹھیس پہنچتی ہے اور یہ تصور کہ پیدا ہونے والوں کے خورد و نوش کا بارگراں کیوں کر برداشت کیا جاسکے گا احادیث و آیات سے کھلاتا نقض رکھتا ہے، ہاں البتہ اگر اس کا استعمال ایسے صحیح اور جائز مقاصد کے لئے کیا جائے جو اسلامی افکار سے کوئی ٹکراؤ نہیں رکھتا ہے تو ظاہر ہے اس کا استعمال ناروا نہیں ہوگا۔ مثلاً عورت کو کسی مہلک بیماری کا قوی اندیشہ ہو یا بچہ کی پیدائش سے طبی اندازے کی بناء پر عورت کو موت کا خطرہ لاحق ہو۔

یہاں عزل کے سلسلہ میں نیت اور مقصد کے اعتبار سے جو فرق کیا گیا ہے یہ نہ سمجھا جائے کہ اس کی بنیاد محض اپنی رائے پر ہے، اس حد تک خود امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کو بھی تسلیم ہے کہ نیت فاسدہ اور غلط مقاصد کے تحت عزل کرنا درست نہیں ہے، چنانچہ انہوں نے عزل کے سلسلہ میں ایسی دو صورتیں بتائی ہیں جو محض فساد نیت کی وجہ سے نادرست ہیں۔

یہ اور بات ہے کہ امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی خود اس نیت اور ارادے کو کہ اقتصادی بحران سے بچنے کے لئے کم بچے پیدا کئے جائیں، نیت فاسدہ تصور نہیں کرتے، محض خلاف اولیٰ قرار دیتے ہیں، چنانچہ مقاصد عزل پر گفتگو کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

”عزل کا تیسرا محرک کثرت اولاد کی وجہ سے تنگ حالی میں اضافہ کا خوف اور کسب معاش کے لئے دوڑ دھوپ سے احتراز ہو سکتا ہے (یہ ممنوع نہیں ہے) لیکن فضیلت اس بات میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رزق کی جو ضمانت لے رکھی ہے اس پر توکل اور بھروسہ کیا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (زمین پر چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں ہے جس کی روزی اللہ کے ذمہ نہ ہو)۔“

امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا علم و فضل اپنی جگہ مسلم، بلکہ وہ اس سے بالاتر ہیں کہ ہم جیسے تنگ داماں و تہی علم ان کے کمالات کا اعتراف کریں مگر اس کے باوجود اسلام کے ان بنیادی اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے جو مذکور ہوئے ہم مجبور ہیں کہ امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے کو تسامح اور لغزش پر محمول کریں۔

پھر اس سلسلہ میں اس تاریخی پس منظر کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ اس زمانہ میں کسی اجتماعی منصوبہ

۱۔ ابن کیم مہری نے ان حالات میں روح پیدا ہونے سے پہلے اسقاط حمل کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ دیکھئے: البحر الرائق: ۲۰۰/۳

۲۔ ملاحظہ ہو، سبب رابع و خامس، احیاء علوم الدین: ۵۴، ۵۳/۲ ۵۴ احیاء العلوم: ۵۳/۲

بندی کے ساتھ ”عزل کرنے“ کی تبلیغ نہیں کی جاتی تھی بلکہ یہ محض ایک انفرادی اور ذاتی مسئلہ تھا، نیز یہاں اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا چاہیے کہ امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے یہاں جو کچھ لکھا ہے وہ صرف عزل کی حد تک ہے، عزل سے آگے ضبط ولادت کی جو بھی صورت اختیار کی جائے وہ خود ان کی نگاہ میں بھی جائز نہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”انسانی وجود کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں داخل ہو کر عورت کے مادہ منویہ کے ساتھ مل جائے اور اس میں زندگی قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اس حالت میں اس کو فاسد کر دینا جرم ہے پھر جب وہ بستہ خون اور گوشت کی شکل اختیار کر لے تو اس کا فاسد کرنا (اسقاط یا دوا کے ذریعہ) اور بڑا جرم ہے اور اگر روح پیدا ہونے اور خلقت کی تکمیل کے بعد اسقاط ہو تو بہت سنگین جرم ہے اور یہ جرم اس وقت انتہا کو پہنچ جاتا ہے جب پیدائش کے بعد بچہ کو قتل کرے۔“^۱

بعض حضرات جو بہر صورت ”فیملی پلاننگ“ کو جائز قرار دینے کے درپے ہیں اپنی حمایت میں مانع حمل دوا اور اسقاط حمل وغیرہ دوسری تدابیر کے لئے بھی عزل ہی سے استدلال کرتے ہیں اور کوئی فرق نہیں کرتے کہ پہلی صورت میں مرد کا مادہ منویہ عورت کے رحم میں پہنچ ہی نہیں پاتا ہے اور دوسری صورتوں میں یہ ذرائع اس وقت استعمال کئے جاتے ہیں جب مادہ عورت کے رحم میں قرار پا چکا ہوتا ہے۔

امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی ہی نے ایک جگہ اس فرق پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ عزل میں مادہ منویہ عورت کے رحم میں پہنچتا ہی نہیں ہے اور جب تک منی رحم میں داخل نہ ہو جائے اس وقت تک بچہ کی پیدائش ممکن ہی نہیں ہے، اس لئے کہ بچہ کی پیدائش مرد و عورت کے مادہ منویہ کے اشتراک سے ہوتی ہے لیکن اگر منی رحم میں پہنچ جائے تو استقرار حمل اور تولید کا امکان غالب رہتا ہے۔..... ظاہر ہے یہ اہم اور بنیادی فرق ہے جس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

ان امور سے واضح ہے کہ ربڑ یا لوپ یا اس جیسے دوسرے ذرائع کا استعمال زیادہ سے زیادہ کسی کے لئے طبی اعذار کی بناء پر درست ہو سکتا ہے، اجتماعی سطح پر اس کو رواج دینے، ترغیب دینے اور معاشی نقطہ نظر سے اس کو اختیار کرنے کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔

② مانع حمل دوائیں

ضبط تولید کی دوسری صورت یہ مذکور ہوئی ہے کہ ”مادہ منویہ“ تو رحم میں پہنچ جائے مگر ایسی دواؤں کا استعمال کیا

جائے کہ استقرار حمل نہ ہو سکے، فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی عام حالات میں ناجائز ہے اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ابھی مادہ روح اور زندگی سے خالی ہے، اس لئے اس کو برباد کر دینا ”اصطلاحی قتل“ کے زمرہ میں نہیں آئے گا لیکن اگر اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو کچھ مدت گزرنے پر وہی ایک زندہ نفس کی شکل اختیار کر لیتا اس لئے مال کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کو نفس کشی کے مرادف سمجھا جائے گا۔

فقہاء نے اس کی یہ نظیر پیش کی ہے کہ اگر کوئی شخص حالت احرام میں چڑیا کا انڈا توڑ دے تو جس طرح چڑیا کا مارنا دم اور کفارہ کا موجب ہوتا ہے، اسی طرح محض انڈا توڑ دینا بھی موجب دم ہوگا۔ لہذا جیسے اس مسئلہ میں حال کے بجائے مال کا اور موجودہ صورت کی بجائے مستقبل کی متوقع صورت کا اعتبار کیا گیا ہے اسی طرح مادہ منویہ کو بھی مال پر نظر رکھتے ہوئے ”نفس“ کی حیثیت دی جائے گی، شمس الائمہ سرخسی ۴۹۴ھ نے اسی کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

”عورت کے رحم میں جا کر نطفہ جب تک خراب نہ ہو زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت میں اسے ایک زندہ شخص قرار دیا جائے گا اور اس کا ضمان واجب ہوگا جیسے کہ کوئی شخص حالت احرام میں شکار کا انڈا توڑ دے تو اس پر وہی جزا (تاوان) واجب ہوتی ہے جو ایک شکار کے مار ڈالنے کی ہوتی ہے۔“

ابن عابدین شامی ۱۲۸۲ھ نے بھی اسی مضمون کو ایک جلیل القدر فقیہ علی بن موسیٰ سے ان الفاظ میں نقل کیا

ہے:

”یہ عمل (عورت کے رحم میں نطفہ قرار پا جانے کے بعد اس کو برباد کر دینا) مکروہ ہے۔..... کیوں کہ عورت کے رحم میں نطفہ جا کر بالآخر زندگی اختیار کر لیتا ہے اس لئے اس نطفہ پر بھی زندگی کا حکم جاری ہوگا جیسا کہ چڑیا کا انڈا توڑ دینا زندہ چڑیا کا شکار کرنے کے برابر ہے۔“

محمد احمد علیش مالکی نے بھی ان تمام صورتوں کو جن کا مقصد استقرار حمل کو روکنا ہونا جائز قرار دیا ہے اور ایسی دواؤں کے ناجائز ہونے کی تصریح فرمائی ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

”منع حمل کے لئے دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے اور جب منی رحم میں داخل ہو جائے تو زن و شو کو یا ان میں سے کسی ایک کو بھی ایسی دوا کا استعمال جائز نہیں ہے اور آقا کے لئے بھی اپنی باندی کے معاملہ میں انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے پہلے پہلے بھی اسقاط کی تدبیریں اختیار کرنا مشہور مذہب

۱۔ حج میں جب کوئی غلطی ہو جائے تو قربانی واجب ہوتی ہے اسی کو ”دم“ کہتے ہیں۔ ۲۔ سرخسی: المبسوط: ۸۷/۲۶

۳۔ یہاں مکروہ سے مکروہ تحریمی مراد ہے جو حرام کے قریب ہوتا ہے۔ ۴۔ رد المحتار: ۵۲۲/۲

کے مطابق جائز نہیں ہے۔“^۱

اسی کتاب میں مشہور محدث اور صوفی شیخ اکبر محی الدین بن عربی متوفی ۶۳۸ھ کی رائے بھی نقل کی گئی ہے کہ: ”مرد کے مادہ تولید کو ختم کرنا یا عورت کے رحم میں تبرید کا عمل اختیار کرنا (جو قبول حمل سے مانع ہوتا ہے) ابن عربی نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے، رہا رحم سے نطفہ کو خارج کرنا تو جمہور فقہاء کے نزدیک یہ بھی ممنوع ہے۔“^۲

پھر ایک فقیہ ابن یونس رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا مسلک نقل کرتے ہیں۔

ابن یونس وغیرہ نے فتویٰ دیا ہے کہ مانع حمل دوا کا استعمال جائز نہیں ہے۔“^۳

نیز مسلک شافعی کے ایک اہم اور مشہور فقیہ عز الدین بن سلام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے اس سلسلہ میں اس طرح نقل کی گئی ہے:

عز الدین بن سلام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے دریافت کیا گیا کہ کیا عورت کے لئے مانع حمل دوائیں استعمال کرنے کی گنجائش ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ عورت کے لئے ایسی دوا کا استعمال روا نہیں ہے جس سے حمل کو قبول کرنے کی صلاحیت ختم ہو جائے۔“

”اس بارے میں امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے جو پہلے مذکور ہو چکی ہے یہ ہے: وجود انسانی کا سب سے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں جا کر عورت کی منی کے ساتھ مل جائے اور زندگی کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اس کا برباد کر دینا گناہ ہے۔“^۴

ان سطور میں جن فقہاء کی رائیں ذکر کی گئی ہیں وہ کسی ایک مکتب فکر سے تعلق نہیں رکھتے، ان میں ابن عابدین شامی اور شمس اللامہ سرخسی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی جیسے اساطین احناف بھی ہیں، امام ابو حامد الغزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور عز الدین بن سلام جیسے مشہور فقہاء شافعی بھی اور ان میں ابن عربی اور احمد علیش رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی جیسے اہم اور مستند علماء مالکیہ بھی ہیں اور وہ اپنے اصحاب سے بھی یہی رائے نقل کر رہے ہیں۔

یہ تصریحات اس وضاحت کے لئے بالکل کافی ہیں کہ مانع حمل دواؤں اور ذرائع کے ناجائز ہونے پر تمام مکاتب فکر کے قابل ذکر فقہاء کا اتفاق ہے اور کوئی بھی اس کے جواز کا قائل نہیں ہے۔

اس لئے کسی غیر معمولی عذر کے بغیر محض اولاد سے بچنے کے لئے ایسے ذرائع کا استعمال روا نہیں ہے، ہاں اگر اس سے کسی بڑی مضرت کا اندیشہ درپیش ہو تو ایسی صورت میں اس کم تر نقصان کو گوارا کر کے اس سے بڑے

^۱ فتح العلی المالك: ۳۹۹/۱ ^۲ حوالہ سابق ^۳ حوالہ سابق ^۴ فتح العلی المالك: ۴۰۰/۱

^۵ احیاء العلوم: ۵۳/۲

دوسرے نقصان سے بچا جائے گا، مثلاً معتبر طبی اندازہ کے مطابق بچہ کی پیدائش کی صورت میں زچہ کی موت کا اندیشہ ہو یا خود زیر حمل بچہ کے سنگین موروثی مرض میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو، یا زنا کا حمل ہو تو ایسے مانع حمل ذرائع کے استعمال کی اجازت ہوگی۔

(۳) اسقاط حمل

ضبط تولید کی تیسری صورت ”اسقاط حمل“ کی ہے، اسقاط حمل کے سلسلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ حمل پر آنے والے مختلف مراحل کا فرق پیش نظر رہے، استقرار حمل کے بعد نطفہ ابتدائی ایام میں محض بستہ خون اور گوشت کی صورت میں ہوتا ہے پھر رفتہ رفتہ اس میں روح اور زندگی کے آثار پیدا ہوتے ہیں اور پھر وہ ایک جاندار انسانی وجود کی شکل اختیار کرتا ہے۔

روح اور آثار زندگی پیدا ہو جانے کے بعد اسقاط حمل کی حرمت میں تو شرعاً کسی کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے، اس لئے کہ جب حمل میں زندگی پیدا ہوگئی تو ایک زندہ نفس اور اس حمل کے درمیان اس کے سوا اور کوئی فرق نہیں کہ ایک پردہ رحم میں ہے اور دوسرا اس دنیائے آب و گل میں آچکا ہے، قتل نام ہے کسی زندہ وجود کو زندگی سے محروم کر دینے کا، یہ جرم اگر بطن مادر میں ہو تو بھی نفس کشی ہے اور اس دنیا میں آنے کے بعد ہو تو بھی نفس کشی ہے، دواؤں اور گولیوں سے ہو تو بھی قتل ہے اور تلوار اور لٹھی کا سہارا لیا جائے تو بھی قتل ہے، ”لا تقتلوا اولادکم“ کے مخاطب اگر بچوں کو زندہ درگور کر دینے والے ہو سکتے ہیں تو آخر وہ لوگ اس سے کیوں کر دامن کش ہو سکتے ہیں، جو رحم مادر میں پلنے والے بچوں کو زندگی کی نعمت سے محروم کر دیں؟ اسی لئے فقہاء نے بالاتفاق اس صورت میں اسقاط کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے۔ میں اس سلسلہ میں صرف دو بلند پایہ فقیہ احمد عیش مالکی اور حافظ ابن تیمیہ حنبلی کی عبارت نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں، علامہ عیش مالکی فرماتے ہیں:

”والتسبب فی إسقاطه بعد نفخ الروح فیہ محرم إجماعاً وهو من قتل النفس.“^۱

ترجمہ: ”روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کی تدبیریں اختیار کرنا بالاجماع حرام ہیں اور یہ قتل نفس ہے۔“

اور علامہ ابن تیمیہ رقم طراز ہیں:

”اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمین وهو من الوأد الذی قال تعالیٰ فیہ

^۱ فتح العلی المالك: ۳۹۹/۱

واذا الموءودة سئلت باي ذنب قتلت۔^{۱۷}

ترجمہ: ”اسقاط حمل بالا جماع حرام ہے اور وہ اسی نفس کشی میں داخل ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن زندہ دفن کردی جانی والی معصوم بچیوں سے سوال کیا جائے گا کہ آخر تمہیں کس جرم میں قتل کر دیا گیا۔“

بلکہ قاضی خان ۵۹۲ھ نے تو لکھا ہے کہ اگر ماں کی جان کو خطرہ ہو تو بھی ایسے بچہ کی جان نہیں لے جاسکتی جو گوا بھی حمل ہی میں ہو، لیکن اس میں زندگی کے آثار پیدا ہو گئے ہوں چنانچہ فرماتے ہیں:

”جب بچہ حاملہ عورت کے پیٹ میں وجود پذیر ہو جائے اور بچہ کو نکالنے کی اس کے سوا کوئی صورت نہ ہو کہ اس کو ٹکڑے ٹکڑے کاٹ کر نکال لیا جائے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو ماں کی ہلاکت اور جان جانے کا اندیشہ ہو تو فقہاء کی رائے ہے کہ اگر بچہ پیٹ میں زندہ نہیں ہو مردہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر بچہ بطن مادر میں زندہ ہو تو اس کو ٹکڑے ٹکڑے اس طرح کاٹنا روا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایک جان کو بچانے کے لئے دوسری جان کو مار ڈالنے کے مرادف ہوگا اور یہ درست نہیں ہے۔“^{۱۸}

رہا روح پیدا ہونے سے پہلے، تو بلاشبہ یہ اس قتل کے زمرہ میں نہیں آتا جس کا ذکر ابھی ہوا ہے، مگر ”مانع حمل دواؤں“ کے سلسلہ میں مذکور ہو چکا ہے کہ فقہاء اس قسم کے مسائل میں مال کو ملحوظ رکھ کر حکم لگاتے ہیں، لہذا اس حیثیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے بھی جائز قرار دینے کی گنجائش نہیں۔

اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے پہلے بھی وہ زیر تخلیق وجود ایک انسان اور ”کامل الخلق وجود“ ہی کے حکم میں ہوگا، چنانچہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

”واما ما استبان بعض خلقه كظفر وشعر كتام۔“^{۱۹}

ترجمہ: ”اور جس کی بعض خلقت نمایاں ہو جائے جیسے ناخن اور بال، تو وہ تمام الخلق کی طرح ہے۔“

”درر الاحکام“ میں ہے:

”الجنین الذی استبان بعض خلقه بمنزلة الجنین التام۔“^{۲۰}

ترجمہ: ”ایسا حمل جس کے بعض اعضاء دیکھنے میں آجائیں کامل الخلق وجود کے درجہ میں ہے۔“

شیخ عبدالرحمن احناف کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

^{۱۷} فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۱۷/۴ ^{۱۸} فتاویٰ قاضی خان: ۳۸۵/۴ ^{۱۹} رد المحتار: ۵۱۹/۵ ^{۲۰} رد المحتار: ۱۰۹/۲

علماء احناف نے کہا کہ جس کے بعض اعضاء نمایاں ہو جائیں وہ تمام احکام میں ایک کامل الخلقیت وجود کے درجہ میں ہے۔^۱

الاستاذ خضریٰ بک نے اس مسئلہ پر بڑی اچھی روشنی ڈالی ہے کہ بطن مادر میں رہنے والے بچہ کی دو حیثیت ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ماں ہی کا ایک جزو ہے اور اسی کے ساتھ اس کا وجود قائم ہے، بچہ کی اپنی مستقل حیثیت نہیں ہوتی، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ نہ بچہ پر کچھ واجب ہو اور نہ اس کا دوسرے پر کوئی حق ہو اور اس کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ اپنا ایک الگ مستقل جسم رکھتا ہے اور جب اس کے اندر زندگی پیدا ہوتی ہے تو وہ اس معاملہ میں بھی اپنی مستقل حیثیت کا حامل رہتا ہے، ماں کے مرنے سے وہ مر نہیں جاتا اور ماں زندہ رہے تو ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی زندہ ہی رہے، اس کا تقاضہ ہے کہ اس پر ذمہ داریاں بھی ثابت ہوں اور اس کے لئے زندہ انسانوں کی طرح حقوق بھی ثابت ہوں، چنانچہ اس کو بھی وراثت ملے اور اس کے لئے بھی وصیت درست ہو۔

ان دو متضاد حیثیتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء نے یہ رائے قائم کی ہے کہ ذمہ داریوں کے اعتبار سے جنین (زیر حمل بچہ) کو مستقل نہیں مانا جائے، اور اس پر دوسروں کے حقوق واجب نہ قرار دیئے جائیں، لیکن حقوق کے اعتبار سے ان کو مستقل اور علیحدہ وجود تسلیم کیا جائے ان کو وراثت ملے، وصیت ان کے واسطے درست ہو اور ماں سے الگ کر کے صرف اس بچہ کو آزاد کرنا درست ہو۔^۲

اسی اصول کی روشنی میں فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر تکمیل خلقت سے پہلے ہی حمل ساقط کر دیا جائے تو شرعاً وہی ضمان واجب ہوتا ہے جو ایک ”کامل الخلقیت“ حمل ضائع کرنے کی صورت میں واجب ہوتا۔ جس نے کسی حاملہ کے پیٹ پر مارا اور حمل ساقط ہو گیا تو چاہے اس کی خلقت پوری ہو گئی ہو یا ابھی پوری نہ ہو سکی ہو، بالاجماع ”غره“ (ایک غلام یا باندی کا آزاد کرنا) واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس سے ایک کامل انسان کی خلقت متوقع تھی۔^۳

روایت میں ہے:

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فی الجنین غرة عبد او امة۔“^۴
ترجمہ: ”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جنین کے اسقاط میں ایک غره یعنی ایک غلام یا باندی کو آزاد کرنا واجب ہے۔“

^۱ اصول الفقہ: ص ۱۱۴ ^۲ تفسیر مظہری: ۲۱۶/۱۰

^۳ الفقہ علی المذاهب الاربعہ: ۵/۴۷۳

^۴ مشکوٰۃ المصابیح: ۲/۳۰۲

حضرت عمر فاروق رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے عہد میں ایک عورت نے دوسری حاملہ عورت کا پیٹ دبا دیا جس سے اس کا حمل گر گیا، حضرت عمر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ تک یہ معاملہ پہنچا تو انہوں نے اس عورت کو ایک غلام دینے کا حکم دیا۔ شمس الائمہ سرخسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

اور جب مرد کسی عورت کا پیٹ دبا دے پھر اس عورت کو ایک مردہ بچہ (جنین) پیدا ہو، تو ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی واجب ہے۔^۱

امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ:

”جب کوئی شخص حاملہ باندی کے پیٹ پر مارے اور مردہ بچہ نکل آئے تو ایسی صورت میں اس کی ماں کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا، یہ اس وقت ہے جب بچہ میں زندگی پیدا ہو جانے کے کوئی آثار نہ ہوں، یہی رائے ابن مسیب، حسن بصری اور ابراہیم نخعی رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی کی بھی ہے۔“^۲

حنبل مکتب فکر کے مشہور فقیہ شرف الدین موسیٰ مقدسی متوفی ۹۶۸ھ فرماتے ہیں:

”آزاد، مسلمان جنین (بطن مادر میں رہنے والا بچہ) کو ارادۃ یا غیر ارادی طور پر گرا دینے اور اسقاط کر دینے کا تاوان ایک غلام یا باندی ہے جس کی قیمت پانچ اونٹ کو پہنچ جاتی ہو، خواہ وہ مردہ پیدا ہوا ہو، یا زندہ پیدا ہوا ہو، چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے ہی یا اس حال میں اسقاط ہوا ہو کہ ابھی اس کے بعض حصے ہی وجود پاسکے ہوں، یا صرف زیر تخلیق بچہ کا ہاتھ اور پاؤں ہی عورت نے جتا ہو، پھر یہ اسقاط کا حادثہ مار پیٹ کی وجہ سے پیش آیا ہو، یا دوا اور کسی دوسرے طریقہ سے۔“^۳

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل بھی زندگی پیدا ہونے سے پہلے ہی حمل میں پلنے والے بچے کو ایک وجود تصور کرتے ہیں اور اس پر زیادتی اور تکمیل خلقت کا دروازہ بند کرنے کو قابلِ سرزنش جرم قرار دیتے ہیں، نیز شرف الدین مقدسی کی تصریح کے مطابق اس مقصد کے لئے جو بھی ذرائع استعمال کئے جائیں مار پیٹ یا دوا وغیرہ، سب تاروا ہیں۔

اگر حاملہ عورت خود ہی اپنا حمل ساقط کر لے تب بھی یہ جائز نہیں، چنانچہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں

”ولا يخفى انها تائم اثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها۔“^۴

ترجمہ: ”اور یہ بات ظاہر ہے کہ آثار خلقت کے ظہور کے بعد اگر پیٹ کا بچہ عورت کی حرکت سے مر گیا تو اس کو قتل کا گناہ ہوگا۔“

۱۔ المحلی: ۳۸۸/۱۳ ۲۔ المبسوط: ۸۷/۲۶ ۳۔ کتاب الام: ۲۸۳/۷ ۴۔ الافناع: ۲۰۹/۲

۵۔ رد المحتار: ۵۱۹/۵

ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے اسقاط حمل کے سلسلہ میں منقول ہے:
 ”ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے ایسی عورت کے سلسلہ میں جس نے دوا پی کر یا کچھ داخل کر کے اپنا
 حمل ساقط کر لیا ہو، کہا ہے کہ کفارہ دے اور اس پر ایک غرہ (غلام یا باندی کو خرید کر آزاد کرنا) واجب
 ہے۔“^۱

قاضی خاں نے بھی لکھا ہے کہ یہ قتل نہیں تو گناہ ضرور ہے۔..... اصل یہ ہے کہ اسقاط حمل اگر زندگی پیدا
 ہونے کے بعد ہو تو ظاہر ہے اس کی حرمت میں کوئی کلام ہو ہی نہیں سکتا، لیکن اگر زندگی کے ظہور سے پہلے ہی
 اسقاط ہو تب بھی اس لئے جائز نہیں، اس لئے کہ جب تک روح نہ پیدا ہو جائے حمل کو عورت ہی کا ایک جزو اور
 حصہ بدن تصور کیا جائے گا اور جس طرح کسی کا قتل درست نہیں ہے اسی طرح اپنے جسم کے کسی حصہ کو بھی کاٹ
 پھینکنا حرام اور اللہ تعالیٰ کی خلقت میں اپنی کار سازی کا سکھ چلانے کے مرادف ہے۔
 اس لئے اسقاط حمل جیسے روح پیدا ہونے کے بعد حرام ہے، اسی طرح پہلے بھی حرام ہے اور کسی ناگزیر عذر
 اور غیر معمولی مجبوری کے بغیر کسی بھی مرحلہ میں اس کا ارتکاب شرعاً جائز نہیں ہے۔

(۴) نس بندی

ضبط ولادت کی چوتھی صورت نسبندی کی ہے، یعنی ایسا آپریشن جس سے دائمی طور پر قوت تولید فوت
 ہو جائے اور تو والد و تناسل کی اہلیت باقی نہیں رہے۔

حضور اکرم ﷺ صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ اور فقہاء مجتہدین کے دور میں تو ایسا کوئی آپریشن ایجاد نہیں
 ہوا تھا، اس لئے قرآن وحدیث یا متقدمین کی کتابوں میں براہ راست اس کا حکم تلاش کرنا ایسی ہی نادانی ہوگی
 جیسے کوئی قرآن وحدیث میں، راکٹ اور ایٹم بم کا تذکرہ ڈھونڈنے لگے اور کہنے لگے کہ جب تک خود قرآن مجید
 سے اس کا استعمال کرنا اور آلہ جہاد بنانا ثابت نہ ہو جائے ہم اسے ہرگز نہ مانیں گے۔ البتہ اس سلسلہ میں ہم کو
 ایسے اصول اور نظائر مل سکتے ہیں جن کی روشنی میں ہم ان کا حکم جان سکیں۔

ایام جاہلیت میں قوت تولید کے خاتمہ کے لئے ”اختصاء“ کی صورت اختیار کی جاتی تھی، اختصاء کا مطلب
 یہ ہے کہ فوطوں کی وہ گولیاں نکال دی جائیں جو جنسی صلاحیت اور جنسی خواہشات کا اصل سرچشمہ ہیں خود آنحضور
 ﷺ سے بعض صحابہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ نے اس کی اجازت چاہی، تاکہ دنیا سے کنارہ کش ہو کر زیادہ سے زیادہ

^۱ المحلی: ۳۷۸/۱۲ ۲ فناوی: قاضی خان: ۴۱/۳

^۲ ایمر جنسی کے دوران بعض ”نوزائیدہ مجتہدین“ بے تکلف اس قسم کے استدلال فرمایا کرتے تھے۔

اللہ کی عبادت کی جاسکے، لیکن آپ ﷺ نے سختی سے منع فرمادیا، بخاری اور مسلم کی مختلف روایتوں میں اس کا تذکرہ موجود ہے اور تمام فقہاء کا اس کے حرام ہونے پر اتفاق ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی کو ”خصی“ کر دیا تو اس پر وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک آدمی کے قتل کرنے پر واجب ہوتا ہے..... چنانچہ قاضی ابوالحسن ماوردی م ۳۵۰ھ فرماتے ہیں:

”يمنع من خصاء الا ذمیین والبهائم ويؤدب عليه.“^۱

ترجمہ: ”آدمی اور چوپایوں کو آختہ کرنے سے منع کیا جائے گا اور اس پر سرنش کی جائے گی۔“
گویا شریعت نے قوت تولید سے محروم کر دینے کو زندگی سے محروم کر دینے کے مرادف قرار دیا ہے اور اسلام کی نگاہ میں یہ اتنا بڑا جرم ہے کہ اس کا ارتکاب گویا قتل اور نفس کشی کا ارتکاب ہے، فقہ کی کتابوں میں ایسی عبارتیں بہ کثرت ملتی ہیں جس میں قوت تولید کے ضائع کر دینے کو دیت یعنی خون بہا کا موجب ٹھہرایا گیا ہے، چنانچہ الاستاذ عبدالرحمن الجزیری لکھتے ہیں:

”ریڑھ کی ہڈی توڑ دینے کی وجہ سے منی پیدا کر دینے کی قوت کو ختم کر دینے کی صورت میں تاوان واجب ہوتا ہے کیوں کہ اس سے اولاد کی پیدائش پر..... جو مقصود نکاح ہے..... روک لگ جاتی ہے۔“^۲

”اختصاء“ کے علاوہ اگر کسی شخص نے مرد کے آلہ تناسل پر اس زور سے مارا کہ وہ شل ہو گیا اور قوت جماع جاتی رہی تب بھی تاوان واجب ہوگا۔

فقہ حنفی کی مشہور کتاب ”ہدایہ“ میں ہے:

”کوئی شخص کسی کی ریڑھ پر مارے جس سے اس کا مادہ تولید (منی) ختم ہو جائے، تو اس پر دیت (خون بہا) واجب ہوگی کیوں کہ اس سے منفعت کی ایک قسم (توالد و تناسل) ختم ہوگئی۔“^۳
شیخ محمد علیش فرماتے ہیں:

”مختصر“ نامی کتاب میں ہے کہ ہوش و خرد، قوت سماع، بینائی، گویائی، آواز، قوت ذائقہ، جماع کی قوت اور تولید کی صلاحیت برباد کر دینے کی صورت میں دیت واجب ہوتی ہے۔“^۴

علامہ شہاب الدین ابن حجر دیت واجب کرنے والی چیزوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ریڑھ کی ہڈی توڑ دی جائے جس کی وجہ سے منی کی پیدائش ختم ہو جائے، تو دیت واجب ہوگی کیوں کہ اس

^۱ الاحکام السلطانیہ ۲۷۱/۵ ۲۷۱/۵ حوالہ سابق ۲۸۳/۱۰ ۲۸۳/۱۰ مع الفتح: ۲۸۳/۱۰

۲ فتح العلی المالك: ۲۹۰/۲

صورت میں ایک مقصدِ عظیم یعنی اولاد کی پیدائش کا زیاں ہے۔^۱

شیخ الاسلام شرف الدین موسیٰ مقدسی حنبلی فرماتے ہیں:

اور شل ہو جانے والے اعضاء کا..... اور وہ اس طرح کہ ہاتھ پاؤں، مرد کا آلہ تناسل، چھاتی وغیرہ کی منفعت فوت ہو جائے..... تاوان واجب ہوگا۔^۲

یہ حکم صرف مردوں ہی کے لئے نہیں ہے بلکہ اگر عورتوں کے ساتھ کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے کہ وہ حاملہ نہ ہو سکے جب بھی یہی حکم ہوگا کیوں کہ حرمت کی اصل وجہ قوت تولید کا فوت ہو جانا اور توالد و تناسل میں رکاوٹ ڈالنا ہے۔ چنانچہ شیخ عبدالرحمن الجزیری لکھتے ہیں:

”عورت کے حاملہ ہونے کی صلاحیت کو ختم کر دینے سے پوری دیت واجب ہوگی، کیوں کہ اس سے نسل منقطع ہوتی ہے۔“^۳

اس سلسلہ میں عام طور پر یہ مغالطہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اختصاء اور نسبندی میں فرق ہے، اس لئے کہ آپریشن میں اشتہاء، شہوانی خواہش اور قوت جماع باقی رہتی ہے، صرف قوت تولید فوت ہو جاتی ہے اور اختصاء سے نہ شہوت باقی رہتی ہے اور نہ جماع پر قدرت۔^۴

یہ اعتراض کئی وجوہ سے غلط ہے، پہلی بات یہ ہے کہ قوت جماع کا ختم کرنا اور قوت تولید کا ختم کرنا یہ دونوں بجائے خود دو مستقل جرم ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اختصاء میں یہ دونوں چیزیں ختم ہو جاتی ہیں، فقہاء نے اس سلسلہ میں جو اصول بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی منفعت کو ختم کر دینا حرام ہے اور دیت کا موجب ہے چاہے اس کا تعلق جماع سے ہو یا تولید سے۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مارا جس کی وجہ سے اس کا کان، اس کی آنکھ، اس کی عقل اور اس کی مباشرت اور وطی کی صلاحیت ختم ہو گئی، تو حضرت عمر رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے چار دیتیں واجب قرار دیں۔^۵

نیز علامہ علاء الدین کا سانی رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ فرماتے ہیں:

”وہ صورتیں جن میں مکمل دیت واجب ہوتی ہیں ان میں دو باتوں پر غور کرنا ہے، ایک سبب اور دوسرا شرائط، دیت کے واجب ہونے کا سبب اس نفع سے مکمل محرومی ہے جو کسی عضو کا مقصود ہوتا ہے نفع کا یہ فقدان اور محروم ہونا دو صورتوں میں ہوگا، ایک تو یہ کہ عضو کو جسم سے علیحدہ کر دیا جائے، دوسرے یہ کہ عضو تو باقی رہے لیکن اس سے جو کام لیا جانا مقصود ہے اس کام کے لائق نہ رہے۔“^۶

^۱ الفقه على المذاهب الاربعہ: ۳۲۲/۵

^۲ الاقناع: ۲۲۸/۴

^۳ نہایۃ المحتاج: ۳۲۲/۴

^۴ ابن تیمیہ، المتقی فی اخبار المصطفیٰ: ۶۹۵/۴

^۵ امیر جنسی کے دوران اس طرح کے سوالات اٹھائے گئے تھے۔

^۶ بدائع الصنائع

پھر آگے چل کر علامہ کا سانی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسی زمرے میں یہ صورت بھی آتی ہے کہ کسی کا آلہ تناسل تو باقی رہے مگر تو والد و تناسل کی قوت برباد کر دی جائے۔ میرے خیال میں یہ جزئیہ موجودہ نسبندی پر پوری طرح صادق آتا ہے، شرف الدین مقدسی فرماتے ہیں:

ریڑھ توڑ دینے کی صورت میں اگر اس شخص کی شہوت یا مباشرت کی صلاحیت میں سے ایک قوت ضائع ہوگئی تو اس پر ایک دیت واجب ہوگی اور اگر یہ دونوں صلاحیتیں برباد ہو گئیں تو دو دیت واجب ہوگی۔
سیدنا حضرت ابو بکر صدیق رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے بارے میں مروی ہے کہ:

”قضى ابو بکر فی صلب الرجل اذا کسر ثم جبر بالدية كاملة اذا کان لا یحمل له وینصف الدية ان کان یحمل له.“^۱

ترجمہ: ”مرد کی ریڑھ توڑ دینے اور جڑ جانے کی صورت میں اگر حمل کی صلاحیت باقی نہ رہے حضرت ابو بکر نے پوری دیت کا فیصلہ فرمایا اور اگر حاملہ کرنے کی صلاحیت باقی رہے تو نصف دیت کا۔“

شیخ احمد علیش مالکی بھی مذکورہ دونوں صورتوں (شہوت اور قوت تولید ختم ہو جانے) کو دو مستقل جرم کی حیثیت دیتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کو دیت کا موجب قرار دیتے ہیں چنانچہ دونوں صورتوں کا فرق بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

اس شخص پر دیت واجب ہے جس نے کسی کے ساتھ ایسی حرکت کی کہ اس کی جماع کی صلاحیت جاتی رہی، یا ایسی حرکت کرے کہ اس میں بچہ پیدا کرنے کی اہلیت باقی نہ رہے۔
لہذا جب اصول یہ ہوا کہ انسان کی کسی بھی صلاحیت کا برباد کر دینا جرم ہے تو پھر یہ توجیہ کوئی معنی نہیں رکھتی کہ نسبندی میں چوں کہ صرف قوت تولید ختم ہوتی ہے قوت اشتہاء باقی رہتی ہے اس لئے وہ جائز ہوگی۔

دوسری بات یہ ہے کہ قوت شہوانیہ اور جنسی خواہش کی بجائے خود تو کوئی اہمیت نہیں ہے، یہ محض ایک سبب ہے، اہمیت تو اس مقصد کی ہے جس کے لئے انسان میں یہ داعیہ رکھا گیا ہے، اس لئے اگر بالفرض اختصاء کی ممانعت سے مقصود یہی ہو کہ قوت جماع اور جنسی خواہش کو ضائع نہ کیا جائے تو قوت تولید اور بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت کو معطل کر دینا تو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، اس لئے کہ جب اسباب حرام ہوں تو اصل مقصود کی حرمت میں کیا شبہ؟ غالباً یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے جہاں قوت جماع برباد کر دینے کو حرام اور موجب دیت قرار دیا ہے وہیں اس کی یہ علت بیان کی ہے کہ اس سے قوت تولید ضائع ہو جاتی ہے، عموماً اس موقع پر فقہی کتابوں میں ”لفوات

النسل“ کا لفظ ذکر کیا گیا ہے۔

غرض مرد یا عورت کو تولید و حمل کی صلاحیت سے محروم کر دینا یا از خود محروم ہو جانا جائز نہیں۔ چنانچہ شیخ شہاب الدین ابن حجر مکی نے دیت واجب ہونے کی صورتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

”عورت کے حاملہ ہونے اور مرد کے حاملہ کرنے کی استعداد کو برباد کرنا بھی موجب دیت ہے، اس لئے کہ یہ تو والد و تناسل سے محروم کر دیتا ہے۔“^۱

شیخ عبدالرحمن الجزیری رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”عورت کے حاملہ ہونے اور مرد کے حاملہ کرنے کی قوت کو ختم کر دینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے کیوں کہ اس سے نسل کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔“^۲

پس نسبندی جو مرد و عورت کی قوت تولید کو دائمی طور پر ختم کر دینے کا ذریعہ ہے، قرآن و حدیث کی رو سے ایک غیر اسلامی طریق کار ہے اور صحابہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے طرز عمل، نیز فقہاء کرام کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے جائز نہ ہونے پر ماہرین قانون اسلامی کا اتفاق ہے۔

⑤ فطری ضبط تولید

حیض کے بعد طبی تحقیق کے مطابق کچھ ایام ایسے ہوتے ہیں جن میں استقرار حمل کا بہت کم امکان ہوتا ہے، اگر خاص انہیں دنوں میں آدمی اپنی بیوی سے جنسی تعلقات قائم کرے تو فطری طور پر بچوں کی پیدائش پر روک لگ جائے گی۔ سوال یہ ہے کہ یہ طریق کار اختیار کیا جانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں بجائے خود اس طرز عمل میں تو کوئی قباحت نہیں ہے کہ آدمی بعض ایام میں بیوی سے ملے اور بعض ایام میں نہ ملے، البتہ اب اس شخص کی نیت پر یہ صورت موقوف رہے گی، اگر وہ غیر ارادی طور پر ایسا کر گذر یا کسی جائز مقصد کے لئے ایسا کرتا ہے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن اگر معاش کا بے جا خوف یا کوئی دوسرا غیر شرعی جذبہ کار فرما ہو تو ظاہر ہے اس صورت کا اختیار کرنا بھی ایک غیر شرعی طریقہ ہوگا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔ ”انما الاعمال بالنیات“ تمام اعمال کا دار و مدار نیت اور ارادہ پر ہے۔“

دواور باتیں

خاندانی منصوبہ بندی کی مختلف صورتوں کا مندرجہ بالا سطور میں جو فقہی تجزیہ کیا گیا ہے اور اسلام کے بنیادی اصول نیز ائمہ مجتہدین اور سلف صالحین کے اجتہادات کی روشنی میں اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا گیا ہے امید ہے کہ وہ

ایک غیر جانب دار اور طالب حق کے لئے کافی ہوگا۔

اخیر میں ہم اس سلسلے میں دو اور باتوں کی طرف اشارہ کر دینا مناسب سمجھتے ہیں جو بار بار کہی جاتی ہیں اور جو سادہ ذہن لوگوں کے لئے اکثر غلط فہمی کا باعث بنتی ہیں:

① مصالح کا اعتبار کب؟

پہلی بات یہ ہے کہ آج کل عام طور پر بعض تجدد پسند حضرات ضبط ولادت اور اس قسم کے دوسرے تمام مسائل میں مصالح اور مفاد عامہ کا سہارا لینے کی کوشش کرتے ہیں اور ایسی ہر نئی تحریک کو یہ کہہ کر سند جواز دینے کی سعی کی جاتی ہے کہ یہ لوگوں کے عام مفاد اور مصالح کا تقاضا ہے اور شریعت دراصل انسان کے مصالح، ضروریات اور مفادات کے تحفظ ہی کے لئے نازل کی گئی ہے۔

اس سلسلہ میں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اسلام نے انہیں مصالح اور مفادات کی رعایت کی ہے جو شریعت کی روح، اسلام کے مزاج اور کتاب و سنت کی بنیادی تعلیمات سے متصادم نہیں ہوں، شریعت کی نگاہ میں وہی مصالح معتبر ہیں جسے شریعت تسلیم کرتی ہو، آدمی کی خواہش اور عقل اس کے لئے معیار اور کسوٹی نہیں بن سکتی قانون اسلامی کے مشہور رمزشناس اور دقیق النظر عالم ابو اٹحق شاطبی فرماتے ہیں۔ ”المراد بالمصالح والمفاسد ما كانت كذلك في نظر الشرع لا ما كان ملائما أو منافرا للطبع.“^۱

اور حقیقت یہ ہے کہ اگر انسان کی ہر چاہت اور خواہش کو مصالح کا نام دیا جاتا رہے اور شرعی اور غیر شرعی مصالح کے درمیان کوئی فرق نہ کیا جائے، تو شریعت ایک مذاق اور انسان کے ہاتھوں بنایا اور توڑا جانے والا کھلونا بن کر رہ جائے گی اور انتہائی غیر دینی اور اخلاقی باتوں کو بھی مفاد عامہ اور مصالح کی آڑ میں جائز قرار دینے کی گنجائش نکل آئے گی۔ اس لئے مصالح صرف وہی معتبر ہیں جو شریعت اسلامی کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ ہوں۔

② ضرورت کیا ہے؟

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ ضرورتاً ناجائز امور بھی جائز ہو جاتے ہیں، اس لئے خاندانی منصوبہ بندی اور اس طرح کی دوسری چیزوں کو قومی اور اجتماعی ضرورت کے تحت اپنا لینے کی اجازت ہونی چاہیے۔

یہ بھی دراصل ایک صحیح اصول کا غلط استعمال ہے، فقہ کی اصطلاح میں جس چیز کو ضرورت کہا جاتا ہے وہ ہماری سوسائٹی میں عام طور پر بولے جانے والے لفظ ”ضرورت“ سے بہت مختلف ہے، فقہاء نے احکام شرعیہ کو

تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

۱ ضروریات: یعنی وہ امور جو شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد^۱ جان، مال، دین، نسل اور عقل کے تحفظ کے لئے آخری درجہ ضروری ہوں اور اگر ان کی اجازت حاصل نہ ہو تو پانچ چیزوں میں سے کوئی چیز محفوظ نہ رہ سکے، مثلاً اگر فاقہ اور بھوک سے موت کا اندیشہ ہو تو شراب پینے اور سور کا گوشت کھانے کی اجازت دی گئی، اس لئے کہ اس وقت اس کے بغیر جان کا تحفظ ممکن نہیں ہے، ایسی ہی ناگزیر ضرورت کو فقہ کی اصطلاح میں ”ضروریات“ کہا جاتا ہے۔

۲ حاجیات: ضرورت کے بعد دوسرا درجہ حاجت کا ہے، حاجت یا حاجیات سے ایسی چیزیں مراد ہیں، جن پر ان پانچ مقاصد کا پایا جانا اور انسان کی ان بنیادی ضرورتوں کا تحفظ موقوف تو نہیں ہو لیکن اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو آدمی کو مشقت اور دشواری ہو، مثلاً: بلی کا جھوٹا اصلاً ناپاک ہونا چاہیے اس لئے کہ وہ درندہ ہے اور تمام درندوں کے جھوٹے حرام ہیں، نیز اگر بلی کا جھوٹا حرام کر ہی دیا جاتا، تو بھی ایسا نہ تھا کہ آدمی اپنی جان یا مال کی حفاظت کر ہی نہیں سکتا، البتہ چوں کہ بلی کی ہر وقت گھروں میں آمد و رفت رہتی ہے اس لئے اس کا جھوٹا حرام قرار دینے کی وجہ سے دشواری اور مشقت پیدا ہو جاتی، لہذا شریعت نے عام ضابطہ کے برخلاف ”بلی کے جھوٹے“ کو حرام نہیں رکھا، اس لئے بلی کا جھوٹا حاجیات میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

۳ تحسینات: اور تیسرا درجہ ”تحسین“ ہے تحسین سے مراد وہ احکام ہیں کہ ان پر انسان کی زندگی موقوف بھی نہ ہو اور ان کے نہ ملنے کی وجہ سے آدمی کسی بڑی مشقت میں مبتلا بھی نہ ہو جائے، البتہ مزید راحت، آسانی اور زینت کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہو مثلاً عمدہ کھانا، اچھا کپڑا۔

اس کو ایک مثال سے یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ انسان کے جسم چھپانے کے لئے محض ایک معمولی سا کوئی بھی کپڑا کافی ہے، لہذا اس قدر کپڑا آدمی کے لئے ”ضرورت“ ہے اور سردی گرمی کے بچاؤ کے لئے موسم کے مناسب کپڑا حاجت ہے، کہ اگر اس کی رعایت نہیں کی جائے تو مشقت اور دشواری پیدا ہوگی اور خوب صورت اور عمدہ قسم کے جائز کپڑے ”تحسینات“ میں شمار ہوں گے۔

”ضرورت“ کی وجہ سے بہت سی ناجائز چیزوں کے جائز ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صورتیں جو اوپر ذکر کی گئیں تشریح کے مطابق انسان کی ”ضروریات“ میں داخل ہوں، وہ غیر معمولی حالات میں عبوری طور پر جائز ہو جاتی ہیں، اسی طرح ”حاجیات“ کے ذیل میں آنے والے وہ امور کہ ”اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو غیر معمولی مشقت پیدا ہو جائے“ بھی ان حالات میں جائز قرار پاتے ہیں۔ لیکن ایسی حاجیات کہ اگر ان کی اجازت نہ ملے تو انسان کے بنیادی مقاصد متاثر ہوں گے۔

نہ دی جائے تو تھوڑی دشواری پیدا ہو جائے یا ”تخصیصات“ جو زینت اور راحت رسانی کے لئے ہیں ان پر نہ ضرورت کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ وہ قرآن وحدیث کی اجازت کے بغیر کسی بھی وقت جائز ہو سکتے ہیں۔

اب اس خاندانی منصوبہ بندی کی اجتماعی حیثیت پر غور فرمائیے تو محسوس ہوگا کہ یہ نہ اجتماعی حیثیت سے ضرورت ہے اور نہ حاجت۔ ظاہر ہے کسی کے حق میں یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی ہے کہ دو کے بعد جو بچے پیدا ہوں گے ان کے بھوک سے مرنے کی نوبت آ جائے گی یہ ممکن ہے کہ انفرادی طور پر چند فیصد آدمی اپنے آپ کو دو یا تین بچوں سے زیادہ کے پرورش کے لائق نہ پاتے ہوں، لیکن اجتماعی اور قومی سطح پر یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ معاشرہ کا ہر فرد، یا غالب اکثریت فضول خرچی اور اسراف کا خانہ خالی کر کے چند بچوں کی پرورش نہیں کر سکتی۔

مگر بد قسمتی سے ہمارے یہاں تعیشتات اور انسان کے ہوس پرستانہ معیار زندگی کو بھی ضرورت اور ضروریات کا نام دے دیا گیا ہے، قیمتی کپڑے، ٹی، وی، ایرکنڈیشن، فلک بوس عمارتیں، کاریں اور آرام دہ تمام چیزیں جن کے بغیر بھی آدمی کسی قابل ذکر مشقت میں مبتلا نہیں ہوتا، انسان کی ضروریات سمجھی جانے لگی ہیں، لیکن ظاہر ہے اسلام اس طرز فکر کا روادار نہیں ہے اور نہ ان عیش پرستیوں کو ”ضروریات زندگی“ کی فہرست میں جگہ دینے کو تیار ہے، آج جن حضرات کو ”خاندانی منصوبہ بندی“ کی تحریک پر اسلام کی سند تو شیق ثبت کرنے کا شوق ہے ان کے نزدیک اصل مسئلہ ”قوت لایموت“ اور ”غذا پرائے زندگی“ کا نہیں ہے بلکہ ان کو فکر بلند تر معیار زندگی کی ہے۔ امید کہ یہ چند سطریں اس مسئلہ پر فقہی حیثیت سے غیر جانب دارانہ نگاہ ڈالنے والوں کے لئے صحیح نتائج تک پہنچنے کے لئے کافی ہوں گی۔

واللہ ہو یھدی سبیل الحق۔



ٹسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام

جدید میڈیکل ترقی نے جو بہت سے فقہی مسائل پیدا کئے ہیں ان میں ایک اہم مسئلہ ”ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ تولید“ کا ہے، اس ایجاد نے بہت سی قباحتوں کے دروازے بھی کھولے ہیں، دوسری طرف اولاد سے محروم لوگوں کے لئے ”شع امید“ بھی فروزاں کی ہے، ہمیں اس کی قباحتوں اور مفاسد پر بھی نظر رکھنی ہوگی اور حقیقت پسندی کے ساتھ اس بات کا جائزہ لینا ہوگا کہ اگر اس کی کوئی صورت مباح ہو سکتی ہے تو خواہ مخواہ اس پر حرمت کا حکم لگانے سے بھی گریز کیا جائے۔ پھر اگر کوئی صورت جائز ہو سکتی ہو تو اس سے متعلق فقہی احکام و اثرات کیا ہوں گے؟ ان پر بھی غور کرنا ہوگا۔

اجنبی مرد و عورت کے مادہ کا اختلاط

بنیادی طور پر ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ تولید کی دو شکلیں ہیں: اول یہ کہ اجنبی مرد و عورت کے مادہ منویہ اور بیضہ المنی کو باہم خلط کر کے تولید عمل میں آئے، چاہے یہ دو اجنبی مادے کسی ٹیوب میں خلط کئے جائیں، یا خود اسی عورت کے رحم میں یا کسی اور عورت کے رحم میں، یا خود اس مرد کی قانونی اور شرعی بیوی کے رحم میں، یہ صورت بہر حال ناجائز ہوگی کہ اس کی وجہ سے نسب میں اختلاط ہوتا ہے اور زنا کی ممانعت کی اصل وجہ یہی اختلاط نسب ہے۔ اس سلسلہ میں صریح نصوص موجود ہیں۔

آپ ﷺ نے فرمایا:

”لَا يَحِلُّ لِمَرْءٍ يَوْمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْقِيَ مَاءَهُ زَرْعَ غَيْرِهِ.“^۱

ترجمہ: ”خدا و آخرت پر ایمان رکھنے والے کسی شخص کے لئے روا نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرے۔“

اسی اختلاط نسب سے حفاظت کے لئے ایک مرد کی زوجیت سے نکلنے کے بعد دوسرے مرد کی زوجیت میں جانے کے لئے ”عدت“ کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

^۱ ابوداؤد: ۲۹۳/۱ باب وطی السبایا

”منہا معرفة براءة رحمہا من ماء ہ لئلا تختلط الانساب فان النسب أحدا ما يتشاح به ويطلبه العقلاء وهو من خواص نوع الانسان ومما امتاز به من سائر الحيوان.“^۱

ترجمہ: ”عدت کی مصلحتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے ذریعہ عورت کے رحم کا شوہر سابق کے مادہ سے خالی ہونا معلوم ہوتا ہے، تاکہ نسب میں اختلاط نہ ہو، اس لئے کہ نسب وہ چیز ہے جس کی خواہش کی جاتی ہے اور عقلاء جس کے طلب گار ہوتے ہیں، جو انسانی خصوصیت ہے اور جس کے ذریعہ انسان دوسرے حیوانات سے ممتاز ہے۔“

پس اجنبی مرد و عورت کے مادے کے اختلاط کی تمام صورتیں گناہ ہیں اور حکم کے اعتبار سے ”زنا“ ہیں، البتہ چوں کہ حدود (شریعت کی مقرر سزائیں) معمولی شبہات کی وجہ سے بھی ساقط ہو جاتی ہیں اور یہاں بھی یہ شبہ موجود ہے، اس لئے کہ زنا دو اجنبیوں کے درمیان ایک جسمانی فعل، یعنی مباشرت کا نام ہے اور ان صورتوں میں یہ فعل اپنی ظاہری شکل کے ساتھ موجود نہیں۔ دوسرے زنا میں دو اجنبی مرد و عورت ایک دوسرے کے جسم سے لطف اندوز بھی ہوتے ہیں، جب کہ اس مصنوعی عمل کے ذریعہ اس طرح کی لذت حاصل نہیں کی جاسکتی، اس لئے اس عمل کی وجہ سے زنا کی مقررہ شرعی سزا (حد) نافذ نہیں کی جائے گی۔ البتہ چوں کہ یہ عمل اپنی روح اور نتائج کے لحاظ سے اسی قدر مضر ہے، جس قدر خود فعل زنا، اس لئے قاضی اس پر مناسب تعزیر اور سزائیں کرے گا۔

اگر وہ عورت کسی مرد کی زوجیت میں رہتے ہوئے کسی اور اجنبی کے مادہ سے حاملہ ہو یا صاحب اولاد بنے تو مولود کا نسب اس کے حقیقی شوہر سے ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ ثبوت نسب کے باب میں فقہی اصول ہے کہ عورت جس مرد کا ”فراش“ ہو، اس سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب اسی سے متعلق ہوگا۔ آپ ﷺ سے فرمایا: ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“..... اور بیوی کو اس کے شوہر کا فراش مانا گیا ہے۔..... نیز اگر کنواری لڑکی اس طرح ماں بنی، تب بھی بچہ کا نسب صرف اسی عورت سے متعلق ہوگا، اس مرد سے نسب کا کوئی تعلق نہیں ہوگا جس کے مادہ منویہ سے استفادہ کیا گیا ہے، جیسا کہ زنا کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بچوں کا حکم ہے۔ ہاں اگر کسی اجنبی عورت کا بیضہ المنی حاصل کیا گیا اور کسی مرد کے مادہ منویہ کے ساتھ ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ آبیڈگی کی گئی اور پھر یہ ”طلقہ“ اس مرد کی جائز بیوی کے رحم میں منتقل کر دیا گیا اور اس کی بیوی نے اس کو جنتا تو اب اس کی بیوی بچہ کی ماں قرار پائے گی، کیوں کہ قرآن میں ماں اس عورت کو قرار دیا گیا ہے، جو بچوں کو جنم دے۔..... اور

^۱ حجة الله البالغة: ۱۳/۲ سنن خمسہ عن عمرو بن شعيب، جمع الفوائد: ۲۳۶/۱

^۲ ہدایہ: ۴۳/۲ باب ثبوت النسب ^۳ المجادلہ: ۲

جب اس مرد کی زوجہ ماں قرار پائی تو چوں کہ وہ اسی کی فراش ہے۔ اس لئے وہ خود اس بچہ کا باپ قرار پائے گا اور جننے والی ماں کے شوہر سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔ رہ گئی وہ عورت جس کا بیضۃ المنی اس کی تخلیق کے لئے حاصل کیا گیا تھا تو اس کی حیثیت ماں کی نہ ہوگی، کیوں کہ شریعت میں محض یہ بات ثبوت نسب کے لئے کافی نہیں کہ مولود کسی کا جزء بن جائے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی تخلیق میں جس مرد و عورت کا جزء بنا ہو، وہ جائز اور حلال طریقہ پر بنا ہو، یہی وجہ ہے کہ زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا، حالاں کہ مولود زانی کا جزء ہوتا ہے اور مدت رضاعت دو سال گزر نہ کے بعد عورت کا دودھ پیا جائے تو حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ رضاعت مشروع و جائز طریق پر نہیں ہے، البتہ چوں کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک ”حرمت نکاح“ میں غایت درجہ احتیاط برتی گئی ہے اور اس لئے زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے، اس لئے ان تمام صورتوں میں مولود کے لئے اس مرد کے خاندان سے بھی حرمت قائم ہوگی، جس کا مادہ منویہ اس کی تخلیق میں استعمال ہوا ہے، اس عورت کے خاندان سے بھی جس نے اس کو جنا ہے اور اس کے لئے زحمت ولادت برداشت کی ہے اور اس عورت کے خاندان سے بھی، جس کے رحم سے اس کے وجود کے لئے بیضۃ المنی حاصل کیا گیا ہے۔

زن و شو کے مادے کا اختلاط

دوسری صورت یہ ہے کہ خود شوہر بیوی کے مادہ حیات کو خلط ملط کر کے تولید عمل میں آئے، اس کی بھی تین شکلیں ہو سکتی ہیں۔

- ❶ شوہر کا مادہ انجکشن وغیرہ کے ذریعہ عورت کے رحم تک پہنچا دیا جائے۔
 - ❷ شوہر و بیوی کے مادے حاصل کئے جائیں اور ٹیوب میں مخصوص مدت تک ان کی پرورش کی جائے، پھر اسی عورت کے رحم میں اس کو منتقل کر دیا جائے۔
 - ❸ زن و شوہر کا مادہ حاصل کیا جائے اور اس آمیزش کو اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں منتقل کر دیا جائے، اس لئے کہ اس کی پہلی بیوی زچگی کی متحمل نہ ہو یا طبی اسباب کی بناء پر تولید کی اہل نہ ہو۔
- ان شکلوں میں ایک سوال تو یہ ہے کہ ایسا کرنا کیا محض صاحب اولاد ہونے کے جذبہ کی تسکین کے لئے درست ہوگا؟ دوسرے کیا مولود کا نسب ماں باپ سے ثابت ہوگا؟ تیسرے یہ کہ تیسری صورت میں مولود کی ماں کون ہوگی؟ وہ جس کا بیضۃ المنی حاصل کیا گیا، یا وہ جس نے اس کے لئے زحمت ولادت برداشت کی؟
- اب پہلے ہم کو اس پر غور کرنا چاہیے کہ کیا ایسا کرنا درست بھی ہوگا؟..... جن حضرات نے اس کو نا درست

قرار دیا ہے ان کے سامنے تین باتیں ہیں، اول یہ کہ مرد کو جلق کے ذریعہ مادہ منوی نکالنا ہوگا اور جلق کرنا درست نہیں ہے دوسرے مرد و عورت یا کم از کم عورت کی بے ستری ہوگی اور شدید مجبوری کے بغیر بے ستری اطباء کے سامنے بھی درست اور جائز نہیں، تیسرے یہ طریقہ ہے بہر حال خلاف فطرت، اور شریعت کا عام مزاج یہ ہے کہ وہ خلاف فطرت امور سے منع کرتی ہے۔

جہاں تک جلق کی بات ہے، تو یقیناً شریعت نے اس سے منع کیا ہے اور جمہور فقہاء اسے نادرست قرار دیتے ہیں، لیکن جہاں ضرورت دامن گیر ہو وہاں اس کی اجازت بھی دیتے ہیں۔ عبدالرشید طاہر بخاری لکھتے ہیں:

”ولا يحل هذا الفعل خارج رمضان ان قصد قضاء الشهوة وان قصد تسكين الشهوة أرجو أن لا يكون عليه وبال.“^{۱۷}

ترجمہ: ”یہ فعل (جلق) غیر رمضان میں بھی (رمضان ہی کی طرح) حلال نہ ہوگا، اگر تکمیل شہوت کی غرض سے ایسا کیا گیا ہو، لیکن اگر شہوت کی تسکین مقصود ہو تو امید ہے کہ اس پر کوئی وبال نہ ہوگا۔“

ہمارے زمانہ میں طبی جانچ اور امتحان کے لئے بھی میرا خیال ہے کہ اس کی اجازت دی جائے گی، اب عرض یہ کرنا ہے کہ اول تو صاحب اولاد ہونے کا جذبہ ایک فطری جذبہ ہے اور جیسا کہ میں آگے ذکر کروں گا کہ بسا اوقات یہ جذبہ اتنا شدید ہوتا ہے کہ عفت و عصمت کے نقطہ نظر سے ”ضرورت“ کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، دوسرے فقہاء نے بعض ان امور کو بھی مباح رکھا ہے جو مال کے اعتبار سے ”بالکل جلق“ کی طرح ہیں، مثلاً عزل یعنی بیوی سے اس طرح جماع کرنا کہ انزال کے وقت عضو مخصوص باہر نکال لیا جائے اور عورت کے رحم میں انزال سے بچا جائے، احناف کے یہاں یہ صورت جائز ہے۔..... اور ٹھیک جس طرح جلق میں تسکین شہوت کی جاتی ہے اور مادہ منویہ کو ضائع کر دیا جاتا ہے، اسی طرح ”عزل“ میں بھی تسکین شہوت کی جاتی ہے اور مادہ منویہ کو ضائع کیا جاتا ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ تسکین شہوت کے لئے عورت کے جسم سے تلمذ کے بجائے خود اپنے ہاتھ سے لذت اندوز ہوا جاتا ہے، تیسرے جلق کی ممانعت کی اصل حکمت یہ ہے کہ اس طرح انسان ”مادہ حیات“ کو نسل انسانی کی افزائش کی بجائے بے مقصد استعمال کرتا اور ضائع کر دیتا ہے، اب غور کیجئے کہ اگر اس کو مصنوعی تولید کے لئے ”جلق“ کیا جائے تو جلق کا مقصود ہی بدل جاتا ہے، یہاں جلق جو ہر حیات کو ضائع کرنے کے لئے

^{۱۷} خلاصۃ الفتاوی: ۲۶۰/۱

^{۱۸} فقہاء کے یہاں احکام کے تین درجات ہیں: ضرورت، حاجت اور تحسین، ضرورت وہ احکام ہیں، جو حفاظت دین، نقل نفس، مال اور نسل کے تحفظ کے لئے بالکل ناگزیر ہوں، حاجت وہ ہیں جو ناگزیر تو نہ ہوں، لیکن ان کی رعایت نہ کی جائے تو سخت مشقت کا سامنا ہو اور تحسین وہ احکام ہیں جو ان امور میں سہولت کے لئے ہوں، اکثر علماء اصول نے اور متاخرین میں شاطبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”الموافقات“ میں اس پر نہایت شرح و بسط کے ساتھ گفتگو کی ہے۔

نہیں، بلکہ کارگر اور ثمر آور کرنے کے لئے کیا جا رہا ہے، اس لئے یہ صورت جلق کی ممنوع صورتوں کے ذیل میں آتی ہی نہیں چاہیے۔

دوسری وجہ ”شدید مجبوری کے بغیر بے ستری سے گریز“ ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ ایک قوی وجہ ہے، جو اس کے منہی پہلو پر پیش کی جاسکتی ہے، مگر غور کیا جائے تو اول تو صاحبِ اولاد ہونے کا جذبہ ایک غیر معمولی جذبہ ہوتا ہے بالخصوص عورتوں کے معاملے میں ولادت سے محرومی اکثر اوقات عورت کو مختلف نسوانی، دماغی، قلبی اور جسمانی امراض کا شکار بنا دیتی ہے، بسا اوقات یہ چیز زوجین کے درمیان سخت نفور اور کشیدگی کا باعث بھی بن جاتی ہے اور بعض اوقات عفت و عصمت پر بھی بن آتی ہے، اس لئے یہ فقہی اصطلاح کے مطابق ہر عورت کے لئے ممکن ہے ضرورت نہ ہو، لیکن بعض خواتین کے لئے ”حاجت“ کا درجہ اختیار کر لیتی ہے، جس کو بعض مواقع سے ”ضرورت“ ہی کے حکم میں رکھا جاتا ہے۔

اب جب ہم فقہی تصریحات دیکھتے ہیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ بعض ایسی صورتوں میں بھی بے ستری کو گوارا کیا گیا ہے، جو بجائے خود کوئی شدید مرض نہیں، لیکن امکانی طور پر شدید امراض کا باعث بن سکتا ہے۔ جیسا کہ اولاد سے محرومی بعض شدید امراض کا سبب بن جاتی ہے۔ علامہ سرحی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

”وقد روی عن ابی یوسف انه اذا كان به هزال فاحش وقيل له ان الحقنة تزيل مابك من الهزال فلا باس بأن يبدى ذلك الموضع للمحتقن وهذا صحيح فان الهزال الفاحش نوع مرض تكون آخره الدق والسل.“^۱

تَرْجَمَہُ: ”امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے مروی ہے کہ جس کو غایت درجہ کی کمزوری ہو اور اس کو بتایا جائے کہ حقنہ اس کمزوری کا ازالہ کر سکتا ہے تو اس کے لئے مضائقہ نہیں کہ حقنہ کرنے والے کے لئے اس جگہ (پانخانہ کا مقام) کو کھول دے اور یہ صحیح رائے ہے، کیوں کہ سخت کمزوری بھی ایک مرض ہے جس کی انتہا دق اور سل کے امراض پر ہوتی ہے۔“

یہ رائے تو قاضی ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی ہے۔ ”قوت مجامعت“ فقہاء کے یہاں مقررہ تعریف کے اعتبار سے غالباً ”ضرورت“ میں داخل نہیں ہے، خود سرحی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس کے ضرورت ہونے سے انکار کیا ہے، لیکن ایک مستقل اور اہم دبستان فقہ کے بانی ”امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی“ کے نزدیک قوت مجامعت میں اضافہ کے لئے بھی ”حقنہ“ کرانا اور حقنہ کرانے والے کے سامنے بے ستر ہونا درست ہے۔ سرحی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی ہی نقل کرتے ہیں:

”وحكى عن الشافعى قال، اذا قيل ان الحقنة تقويك على المجامعة فلا باس
بذلك ايضا.“^۱

ترجمہ: ”امام شافعی رَحِمَهُ اللہُ تَعَالٰی سے منقول ہے کہ جب مریض سے کہا جائے کہ حقنہ کی وجہ سے تمہارے اندر قوتِ جماع بڑھے گی تو اس کے لئے حقنہ کرانے میں مضائقہ نہیں۔“
بلکہ ”ضرورت“ تو کجا، سنت کی ادائیگی، بلکہ ایسی چیز کے لئے بھی فقہاء نے بعض دفعہ بے ستری کی اجازت دی ہے، جو محض مباح یا محض ایک گونہ مطلوب (مکرمہ) ہے، مردوں کو حقنہ کرنا سنت ہے، لیکن بے ستری حرام ہے اور عورتوں کے لئے حقنہ ”مباح“، لیکن فقہاء اس کو بھی دائرہ ضرورت اور دائرہ عذر میں لے آئے ہیں اور اس کے لئے بے ستری کی اجازت دیتے ہیں۔ مشہور فقیہ علاء الدین سمرقندی جن کی ”تحفۃ الفقہاء“ کو ملک العلماء کا سانی نے اپنی مایہ ناز تصنیف ”بدائع الصنائع“ کے لئے اصل زمین بنائی ہے، لکھتے ہیں:

”ولا يباح النظر والمس الى ما بين السرة والركبة الا في حالة الضرورة بان
كانت المرأة ختانة تختن النساء.“^۲

ترجمہ: ”ناف و گھٹنوں کے درمیانی حصہ کو دیکھنا اور چھونا جائز نہیں، سوائے اس کے کہ ضرورت اس کی متقاضی ہو یا اس طور کہ دیکھنے والی عورت ختان ہو جو عورتوں کا حقنہ کرتی ہو۔“
موٹاپا نہ ”ضرورت“ ہے نہ ”حاجت“ لیکن فقہاء نے یہاں بھی حقنہ کی اجازت دی ہے۔ صاحب خلاصہ کا بیان ہے کہ ”لا باس بالحقنة لا جل السمن هكذا روى عن ابى يوسف.“^۳ اور صاحب اولاد ہونے کا جذبہ تو ایک فطری جذبہ ہے۔ فقہاء تو عورت کے اس جذبہ کو بھی ناقابلِ اعتنا نہیں سمجھتے کہ وہ خود کو شوہر کے لئے پرکشش بنانے کی غرض سے موٹا پا بڑھانا چاہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ:

”والمرأة اذا كانت تسمن نفسها لزوجها لا باس به.“^۴
ترجمہ: ”عورت اپنے کو شوہر کے لئے موٹا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔“

”ٹسٹ ٹیوب“ کی مدد سے اولاد افراد کے لئے دراصل ایک ذریعہ علاج ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ فقہاء نے انسانی مسائل کو تین خانوں۔ ضرورت، حاجت اور تحسین میں تقسیم کیا ہے، اور ممنوعات کو صرف اس وقت جائز رکھا ہے جب کہ ضرورت یا حاجت اس کی اجازت کا تقاضہ کرے، لیکن فقہی جزئیات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج و معالجہ کے باب میں فقہاء نے ایک گونہ زیادہ وسعت سے کام لیا ہے اور یسرو و سہولت کو راہ دی ہے، مثلاً جیسا کہ مذکور ہوا، موٹاپا کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لیکن عالمگیری میں ہے:

^۱ حوالہ سابق ^۲ تحفۃ الفقہاء: ۳۲۴/۳ ^۳ خلاصۃ الفتاوی: ۳۶۳/۴ ^۴ خلاصۃ الفتاوی: ۳۵۶/۵

”وسئل ابو مطیع ان امرأة تاكل القبقبة واشباه ذلك تلتمس السمن قال لا بأس به مالم تاكل فوق الشبع واذا اكلت فوق الشبع لا يحل لها“^۱
 ترجمہ: ”ابو مطیع سے اس عورت کے متعلق دریافت کیا گیا جو سیپ اور اس طرح کی چیزیں موٹاپے کے لئے کھائے، انہوں نے فرمایا: اس میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ آسودگی سے زیادہ نہ کھائے، اگر آسودگی سے زیادہ کھالے تو یہ اس کے لئے حلال و جائز نہیں۔“

اس لئے اس بے مایہ کا خیال ہے کہ اولاد سے محروم شوہر و بیوی کے لئے اولاد کا حصول ایک فطری جذبہ اور طبعی داعیہ ہے کہ اس کے لئے شوہر کی مرد طبیب اور عورت کی عورت طبیبہ کے سامنے بے ستری گوارا کی جاسکتی ہے۔

جہاں تک تیسری بات ہے کہ یہ خلاف فطرت طریقہ ہے۔ تو یہ ممانعت کی کوئی قوی دلیل نہیں ہے، ایک فطری ضرورت اور تقاضہ کی تکمیل کے لئے ایسی غیر فطری صورت اختیار کرنا جس کی ممانعت پر نص وارد نہ ہو جائز ہوگا۔ دواؤں کے ایصال کی اصل راہ منہ اور حلق ہے، لیکن مصلحتاً ”حقنہ“ کی اجازت ہے، بچہ کی ولادت کی اصل راہ عورت کی شرمگاہ ہے، لیکن ضرورت ہو تو آپریشن کی اجازت ہے، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ مجبوری کے درجہ میں اس غیر فطری عمل کو برداشت نہ کیا جائے پس لا ولد زوجین کے لئے اس مصنوعی طریق پر اولاد کا حاصل کرنا درست ہوگا۔

ٹیوب بے بی کے ثبوت نسب کا مسئلہ

یہاں یہ بات تو ظاہر ہے کہ جس مرد کا مادہ تھا، وہی مولود کا باپ ہوگا، ثبوت نسب کے لئے شوہر کے نطفہ سے بیوی کا حاملہ ہو جانا کافی ہے، یہ ضروری نہیں کہ وہ جسمانی طور پر اس کے ساتھ مباشرت کرے، چوں کہ یہ بالکل نئی صورت ہے، اس لئے کتب فقہ میں اس سے متعلق صریح حکم کا دستیاب ہونا بظاہر مشکل ہے، البتہ بعض ایسی جزئیات موجود ہیں جن میں وطی کے بغیر بھی استقرار حمل کو ممکن تسلیم کیا گیا ہے اور نسب ثابت کیا گیا ہے۔

”رجل وطی جاریۃ فی مادون الفرج فانزل فاخذت الجاریۃ مائۃ فی شئ فاستدخلته فی فرجها فعلمت عندابی حنیفۃ ان الولد ولده وتصیر الجاریۃ ام ولد لہ“^۲

ترجمہ: ”کوئی شخص اپنی باندی سے شرمگاہ کے باہر جماع کرے اور اس کو انزال ہو جائے، باندی اس مادہ منویہ کو کسی چیز میں محفوظ کر لے، پھر اس کو اپنی شرمگاہ میں داخل کر لے اور اسے حمل بھی ٹھہر

جائے، تو امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک وہ بچہ اسی کا ہوگا اور باندی اس کی ام ولد قرار پائے گی۔“

یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جس عورت کا ”بیضۃ المنی“ ہے۔ اگر اسی کے رحم میں اس کی پرورش بھی ہوئی ہے تو وہی اس کی ماں شمار ہوگی، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ایک عورت کا بیضۃ المنی اس کی سوکن کے رحم میں ڈالا گیا اور اس طرح تولید عمل میں آئی تو بچہ کی ماں کون سمجھی جائے گی؟..... اس بارے میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ ماں وہ ہوگی جس سے ”بیضۃ المنی“ حاصل کیا گیا ہے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ ماں وہ ہوگی جس کے رحم میں پرورش ہوئی اور جس نے جنا ہے، حقیقت یہ ہے کہ دلائل اور حکمت شرعی پر نظر کی جائے تو یہ دونوں ہی رائیں اپنی اپنی جگہ معقول ہیں، جس عورت سے ”بیضۃ المنی“ حاصل کیا گیا ہے، وہ اس لئے کہ اب بچہ کی حیثیت اس کے جزو کی ہوگی اور نسب اور اس کی حرمت کی بنا اصل میں اسی رشتہ جزئیت پر ہے۔ صاحب ہدایہ نے زنا کی وجہ سے ”حرمت مصاہرت“ ثابت ہونے پر بحث کرتے ہوئے اسی نکتہ کو ان الفاظ میں اٹھایا ہے:

”ان الوطی سبب الجزئیة بواسطة الولد حتی یضاف الی کل واحد منها کمالاً“

تَرْجَمَہُ: ”وطی مولود کے واسطے سے جزئیت کا سبب بنتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مولود زوجین میں سے ہر

ایک کی طرف پوری طرح منسوب ہوتا ہے۔“

پھر ماں کے لئے عربی زبان میں ”ام“ کی تعبیر بھی اس کے حق میں ہے۔ ”ام“ اصل اور جڑ کو کہتے ہیں۔ مذکورہ عورت کا ”بیضۃ المنی“ چوں کہ اس کی تکوین کے لئے اصل اور اساس بنتا ہے، تو ضرور ہے کہ اس کو ماں قرار پانا چاہیے۔ پھر رشتہ رضاعت سے بھی اس رائے کو تقویت پہنچتی ہے، حرمت رضاعت کے ثبوت کے لئے ضروری نہیں کہ بچہ ماں کے تھن سے ہی دودھ پئے، کسی اور ذریعہ سے دودھ پلا دیا جائے تو یہ بھی رشتہ رضاعت کے لئے کافی متصور ہوتا ہے، اسی طرح کسی اور طریق سے عورت کا ”بیضۃ المنی“ مولود کی تکوین میں اپنا کردار ادا کرے تو اس کو رشتہ مادری کے ثبوت کے لئے کافی تسلیم کیا جانا چاہیے۔

جن لوگوں نے اس عورت کو ماں رکھا ہے، جو زحمت ولادت برداشت کرے اور جس کے رحم میں بچہ پرورش پائے ان کے لئے سب سے بڑی شہادت قرآن مجید کی یہ تعبیر ہے کہ وہ ماں کو ”والدہ“ (بچہ جننے والی) کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے، پھر رحم میں بچہ اسی عورت کا جزو قرار پاتا ہے، اس لئے حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ خاصا دلچسپ اور قابل فکر ہے۔ ویسے کتب فقہ پر نگاہ ڈالی جائے تو فقہاء کے یہاں بعض ایسی نظریں بھی موجود ہیں کہ ایک ہی بچہ کا نسب دو مردوں سے ثابت کیا گیا ہے اور دونوں ہی کو اس پر ”ولایت“ کا حق دیا گیا ہے۔ ملا حداد شارح قدوری لکھتے ہیں:

”واذا كانت جارية بين اثنين جاء ت بولد فاد عياه حتى ثبت النسب منهما^۱۔“
 ترجمہ: ”ایک باندی دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو، اس باندی کو ولادت ہو اور دونوں اس کے
 دعویدار ہوں تو مولود کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔“

ابن نجیم نے ”ظہیریہ“ کے حوالہ سے اس کو تھوڑے فرق کے ساتھ یوں لکھا ہے:

”والجارية بين اثنين اذا جاء ت بولد فاد عياه يثبت النسب من كل واحد
 منهما ينفرد كل واحد منهما بالتزويج۔“^۲

ترجمہ: ”دو شخصوں کے درمیان مشترک باندی کو ولادت ہو اور دونوں اس سے ثبوت نسب کا دعویٰ
 کریں تو مولود کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو اس کا نکاح کرنے کی
 ولایت حاصل ہوگی۔“

پس یہ بات مناسب ہوگی کہ حرمت نکاح وغیرہ میں ان دونوں کو اس مولود کے لئے حقیقی ماں کے حکم میں
 رکھا جائے؟ اور نفقہ و میراث وغیرہ کے احکام میں اس عورت کو ماں کا حکم دیا جائے جس نے حمل کی مشقت
 برداشت کی ہے اور مولود کو جنا ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:

﴿ان امهاتهم الا اللاني ولدنهم﴾^۳

ترجمہ: ”ان کی مائیں وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے۔“

هذا ما عندی واللہ أعلم بالصواب وعلمہ أتم وأحكم



کلوننگ، اسلامی نقطہ نظر

”ادھر چند ماہ سے روزنامہ منصف حیدر آباد جس نے اس وقت پوری اردو دنیا میں ایک بے نظیر اخبار کا درجہ حاصل کر لیا ہے..... کے ذمہ داروں کی خواہش پر مولف نے جمعہ ایڈیشن (منارہ نور) میں شمع فروزاں کالم کے تحت مضامین کا سلسلہ شروع کیا ہے..... عام طور پر یہ مضامین نئے سماجی، معاشی، سیاسی اور فقہی پہلو سے متعلق ہوتے ہیں۔ چنانچہ روزنامہ منصف مورخہ ۳ ستمبر ۱۹۹۸ء میں کلوننگ کے موضوع پر یہ مختصر تحریر شائع ہوئی جو موضوع کی مناسبت سے اس مجموعہ میں شریک اشاعت ہے۔“

فروری ۱۹۹۷ء ایجاد و اکتشاف کی دنیا میں ایک ایسا مہینہ بن کر آیا، جسے شاید کبھی فراموش نہیں کیا جاسکے، اسی مہینہ میں اسکاٹ لینڈ میں ڈاکٹر ایان ولیمٹ نے روزلین انسٹی ٹیوٹ کے تحت ایک ایسی بھیڑ کی پیدائش کا تجربہ کیا، جس میں نر جانور سے کوئی مدد نہیں لی گئی۔ صرف مادہ کے ذریعہ یہ بھیڑ وجود میں آئی اور اس کا نام ”ڈولی“ رکھا گیا۔ یہ ایک ایسا تجربہ تھا جو ۲۷۸ دفعہ ناکامی سے دوچار ہو کر کامیابی کی منزل تک پہنچا تھا، جہاں اس تجربہ نے سائنسی تجربہ کرنے والوں کو شاد کام کیا وہیں اس نے عام لوگوں کو محو حیرت کر کے رکھ دیا۔

اس تجرباتی عمل کو ”کلوننگ“ کا نام دیا گیا، کلوننگ انگریزی زبان کا لفظ ہے، جو یونانی لفظ ”کلون“ (Klon) سے ماخوذ ہے۔ کلون کے اصل معنی ”نئی پھوٹنے والی شاخ“ کے ہیں، کلوننگ (Cloning) کا لفظ اس وقت ہم مثل کی پیدائش یا نقل اتارنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اسی لئے عربی میں اس کو ”استساخ“ کہتے ہیں جس کا معنی ہے ”فوٹو کاپی کرنا“..... نباتات میں کلوننگ ایک زمانہ سے مروج ہے اور حیوانات پر بھی ایک عرصہ سے اس کے تجربہ کا سلسلہ جاری ہے، ۱۹۵۲ء میں دو امریکی سائنس دانوں رابرٹ برگس اور سر تھامس کنگ نے کلوننگ کے ذریعے مینڈک کی پیدائش کو ممکن بنایا۔ ۱۹۹۳ء میں انسانی کلوننگ کی کوشش کی گئی اور اس میں ایک حد تک پیش رفت بھی ہوئی، لیکن اسے رحم میں نہیں ڈالا گیا، گویا تجربہ کو آخری مرحلہ تک پہنچانے سے اجتناب برتا گیا۔ فروری ۱۹۹۷ء میں اسکاٹ لینڈ میں بھیڑ پر اس کا تجربہ کامیابی سے ہمکنار ہوا اور ڈولی کی پیدائش عمل میں آئی۔ مارچ ۱۹۹۷ء میں ایک اور پیش رفت ہوئی اور ”اورگیون یونیورسٹی، امریکہ“ میں کلوننگ کے ذریعہ دو ہم شکل بندروں کی

پیدائش عمل میں آئی۔ بندر کا جسمانی نظام انسان کے جسمانی نظام سے بہت قریب تصور کیا جاتا ہے اور اسی مماثلت نے ڈارون کو اس غلط نظریہ تک پہنچایا تھا کہ انسان پہلے بندر تھا اور ارتقائی منازل طے کرتے ہوئے وہ انسان بنا ہے، حالاں کہ یہ ایسی ہی بات ہے کہ کوئی شخص اکڑی کی کرسی اور میز کو دیکھ کر یہ قیاس کرنے لگے کہ کرسی اصل میں میز ہی تھی، میز ہی نے ترقی کر کے کرسی کا روپ اختیار کیا ہے۔

لیکن ”ڈارونزم“ سے قطع نظریہ ضرور ہے کہ بندروں میں کلوننگ کے کامیاب تجربہ نے انسان پر اس تجربہ کے کامیاب اور بار آور ہونے کو امکان سے بہت قریب کر دیا ہے اور اگر مستقبل قریب میں انسان پر کلوننگ کے کامیاب تجربہ کی اطلاع ملے تو حیرت نہیں ہونی چاہیے۔ سائنس کی اس نئی پیش رفت سے متعدد اعتقادی اور سماجی مسائل پیدا ہو رہے ہیں اور کئی سوالات ہیں جو غور و فکر کے منتظر اور جواب کے متقاضی ہیں اور اس وقت ان تمام سوالات پر غور کرنا اور ان کے بارے میں کوئی قطعی رائے قائم کرنا غالباً قبل از وقت ہوگا۔ جب تک کہ اس کے نفع و نقصان کے تمام پہلو سامنے نہ آجائیں۔

اللہ تعالیٰ نے تخلیق کے نظام کو مکمل طور پر اپنے ہاتھ میں رکھا ہے۔ قرآن مجید نے بار بار اللہ ہی کے خالق ہونے پر زور دیا ہے اور بتایا ہے کہ ہر چیز کی تخلیق اللہ خود ہی فرماتا ہے: ﴿اللہ خالق کل شیء﴾..... ارشاد ہے کہ تخلیق کا تمام تر فیصلہ خدا ہی کے لئے مخصوص ہے۔ ”الا له الخلق والامر“ قرآن چیلنج کرتا ہے کہ تمام لوگ مل کر بھی ایک مکھی تک کی تخلیق نہیں کر سکتے۔ ”لن یخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له“..... قدرت کا نظام تخلیق ایک ایسا راز سر بستہ ہے کہ نہ ماضی میں اس سے پردہ اٹھایا جاسکا اور نہ مستقبل میں اٹھ سکے گا، ایسی کتنی ہی مثالیں موجود ہیں کہ مرد و عورت میں تولید کی بھرپور صلاحیت موجود ہے لیکن پھر بھی وہ اولاد کی نعمت سے محروم ہیں اور ڈاکٹر اس محرومی کے راز کو جاننے اور سمجھنے سے عاجز ہیں، تو کیا کلوننگ کے ذریعہ پیدائش خدا کے نظام میں داخل ہونے کے مترادف ہے اور کیا اس سے اللہ تعالیٰ ہی کے خالق ہونے کی نفی ہوتی ہے؟ یہ ایک اہم اعتقادی سوال ہے:

اس حقیقت کو سمجھنے کے لئے پہلے ہمیں خود کلوننگ کی حقیقت کو سمجھنا ہوگا..... کلوننگ کے عمل کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کا جسم بے شمار خلیوں سے مرکب ہے، جسم میں یہ خلیے مسلسل ٹوٹ کر ایک سے دو اور دو سے چار ہو۔ تے جاتے ہیں۔ یہ خدا کی عجیب قدرت ہے کہ خلیہ کا ہر جزء خود ایک مکمل خلیہ بن جاتا ہے۔ ہر ایک خلیہ میں ”مرکزہ“ (Nucleus) اور ہر مرکزہ میں چھیلیس ”کروموزم“ (Chromosome) ہوا کرتے ہیں، لیکن جنسی خلیے یعنی نر کے مادہ منویہ اور مادہ کے بیضہ المتی میں تیس تیس کروموزم ہی ہوتے ہیں۔ یہ بھی قدرت کی ایک نشانی ہے، اس

طرح نر و مادہ سے مل کر چھیلیس کی تعداد مکمل ہوتی ہے تاکہ جب بچے کی تخلیق ہو تو اس میں ماں اور باپ دونوں کی خصوصیات پیدا ہوں اور اسی لئے بچوں میں صورت و شہادت، رنگ و روپ اور مزاج و اخلاق میں ماں باپ دونوں ہی کی مماثلت پائی جاتی ہے۔

کلوننگ کا بنیادی فعل یہ ہے کہ مادہ بیضہ میں کسی خلیہ سے مرکزہ نکال لیا جاتا ہے اور جسم کے کسی اور حصہ کے خلیہ سے مرکزہ نکال کر اس خلیہ میں ڈال دیا جاتا ہے، یہ مرد کے جسم سے بھی لیا جاسکتا ہے اور عورت کے جسم سے بھی، جسم کے دوسرے حصوں میں ایک مرکزہ چھیلیس کروموزوم کا حامل ہوتا ہے، اس طرح مرد و عورت سے مل کر کروموزوم کی جو تعداد پوری ہوتی تھی، اس عمل کے ذریعہ تنہا مرد یا تنہا عورت سے کروموزوم کی یہ تعداد مکمل ہو جاتی ہے۔ اس لئے جنین کے وجود میں آنے کے لئے یہ فعل کافی ہو جاتا ہے، اب اگر کسی مادہ کے بیضہ میں اسی کے جسم سے حاصل کیا ہوا مرکزہ ڈال دیا جائے تو نر سے اتصال کے بغیر بچہ کی پیدائش عمل میں آسکتی ہے اور چوں کہ اس میں صرف اس مادہ کے کروموزوم ہیں، اس لئے وہ بچہ شکل و صورت کے اعتبار سے اسی عورت کے مشابہ ہوگا۔ اگر مادہ کے بجائے کسی نر کا ”کروموزوم“ رکھا گیا ہو تو چوں کہ بچہ کے جسم کی تشکیل صرف اس نر کے کروموزوم سے ہوئی ہے، اس لئے بچہ میں پوری مماثلت اسی نر کی ہوگی۔ پھر جب بار آوری کا مرحلہ طے ہو جائے تو جنین کی افزائش کے لئے اسے مادہ کے رحم میں ڈالنا ہوگا اور عام تولیدی نظام کے مطابق مادہ بچہ کو جنے گی، چاہے اسی مادہ کے رحم میں ڈالا جائے جس کا بیضہ ہے، یا کسی اور مادہ کے رحم میں۔ یہ بات بھی واضح رہے کہ کلوننگ سے جسمانی مماثلت پیدا ہوتی ہے۔ یہ ضرور نہیں کہ فکر و شعور اور مزاج و اخلاق کے اعتبار سے بھی ان میں مماثلت پائی جائے، کیوں کہ ان امور کا تعلق محض مادہ تخلیق سے نہیں ہوتا بلکہ تعلیم و تربیت، سماجی اور خاندانی ماحول ان امور میں زیادہ مؤثر اور دخل ہوتے ہیں۔

کلوننگ کی اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کلوننگ سے پیدائش کے لئے بھی مادہ کا بیضہ ضروری ہے، یہ بھی ضروری ہے کہ بیضہ کے بار آور ہونے کے بعد اسے مادہ کے رحم میں ڈالا جائے اور عام تخلیقی نظام کے مطابق چھیلیس کروموزوم کا وجود بھی ضروری ہے۔ البتہ اس طریقہ پیدائش میں نر کا واسطہ ضروری نہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ انسان نے تخلیق کی قدرت حاصل کر لی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تدبیر کی قدرت دی ہے۔ شوہر و بیوی کا اتصال بھی ایک تدبیر ہے، جو بچہ کی پیدائش کا ذریعہ بنتی ہے۔ اس تدبیر کو نتیجہ خیز بنانے کا نام تخلیق ہے۔ اس پر کسی انسان کو قدرت نہیں۔ اسی ڈولی کی پیدائش کی کوشش میں ۲۷۸ تجربات ناکام ہوئے اور سائنس داں اس بات کو بتانے سے قاصر ہیں کہ یہ تجربات کیوں ناکام ہوئے اور اس طرح کا ایک تجربہ کیوں کامیاب ہو سکا؟ ایک صاحب ایمان کے لئے یہ کامیابی اور ناکامیابی نہ اچنبھے کی بات ہے اور نہ حیرت

و تعجب کی، اس لئے کہ ہمارا ایمان ہے کہ ہر تدبیر امر الہی کے تابع ہے، جب تک اللہ تعالیٰ کا حکم اور فیصلہ نہ ہو، کوئی تدبیر نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔ قرآن نے حضرت مسیح کی پیدائش کو مرد سے اتصال کے بغیر تنہا عورت سے بچہ کی پیدائش کا واقعہ بیان کیا ہے، حضرت حوا کے بارے میں کہا ہے کہ تنہا مرد سے ان کی پیدائش عمل میں آئی، اس لئے اگر کلوننگ کے ذریعہ تنہا عورت سے کسی بچہ کی پیدائش کا واقعہ پیش آئے تو یہ قرآن کی تصدیق ہوگی نہ کہ تکذیب اور یہ اسلام کے تصور تخلیق کی موافقت ہوگی نہ کہ اس کی مخالفت۔

کلوننگ سے بہت سے شرعی مسائل بھی متعلق ہیں، کیا کلوننگ کے ذریعہ پیدائش کی صورت میں نسب ثابت ہوگا؟ نسب اس عورت سے متعلق ہوگا جس کا بیضہ لیا گیا ہے یا اس عورت سے جس کے رحم میں جنین کی پرورش ہوئی ہے؟ کیا یہ بات درست ہوگی کہ کسی اجنبی مرد کے مرکزہ کو عورت کے بیضہ میں رکھا جائے؟ کیا خود شوہر و بیوی کے درمیان ایسا عمل کیا جاسکتا ہے بالخصوص ایسی صورت میں کہ وہ لاولد ہوں، کسی شخص کے کروموزم سے جس بچہ کی پیدائش ہوگی وہ اس شخص کا بھائی تصور کیا جائے گا یا بیٹا؟ اور اس طرح کے متعدد سوالات ہیں جو انسان پر کلوننگ کے کامیاب تجربہ کی صورت میں ابھر کر سامنے آئیں گے۔

بادی النظر میں انسان کے معاملہ میں کلوننگ ایک خطرناک اور مضرت رسا تجربہ ہوگا، اس کی وجہ سے اولاد کے لئے نکاح کی احتیاجی کم ہو جائے گی اور ظاہر ہے کہ اس طرح نکاح کی شرح بھی کم ہوگی۔ اس سے جو سماجی مسائل پیدا ہوں گے وہ محتاج اظہار نہیں، کلوننگ کے ذریعہ پیدا ہونے والے بچے اپنی شناخت اور خاندان سے محروم ہوں گے اور اس طرح خاندانی نظام بکھر کر رہ جائے گا۔ اسلام میں زنا کی حرمت اور نکاح کی اہمیت کا منشاء اس کے سوا کیا ہے کہ نسب کی حفاظت ہو اور خاندان کی تشکیل عمل میں آ سکے، اس سے تلبیس اور فریب کا دروازہ بھی کھلے گا، جرائم پیشہ لوگ اپنے ہم شکل بچوں کے وجود میں آنے کی تدبیریں کریں گے تاکہ فریب اور دھوکہ دہی سے کام لے سکیں۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس تدبیر سے پیدا ہونے والے بچے بعض فطری صلاحیتوں سے محروم اور نقائص کے حامل ہوں کیوں کہ جب کوئی کام فطرت کے عام اصول سے ہٹ کر کیا جاتا ہے تو ضرور وہ منفی اثر سے دوچار ہوتا ہے۔ اس لئے قدرت نے تخلیق کا جو عام طریقہ رکھا ہے اس کو چھوڑ کر غیر فطری راستے تلاش کرنا بے وقوفی بھی ہے اور انسانیت کے ساتھ ظلم بھی۔

تاہم کلوننگ کی بعض ایسی صورتیں بھی ہیں، جن سے طبی فوائد اٹھائے جاسکتے ہیں اور وہ صورت ہے ”جین کلوننگ“ (Gene Cloning) کی، کروموزم دراصل چھوٹے چھوٹے دانوں سے مرکب ہوتا ہے، یہی دانے جین (Gene) کہلاتے ہیں، انسان کی صحت اور بیماری سے ان دانوں کا گہرا تعلق ہوتا ہے، اب یہ بات ممکن ہو گئی ہے کہ کسی جین کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا جین رکھ دیا جائے۔ لہذا اگر کوئی جین کسی خاص مرض کا باعث ہو اور اسے

نکال کر اس کی جگہ دوسرا صحت مند جین رکھ دیا جائے تو اس طرح اس بیماری کا علاج ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ کلوننگ کی یہ صورت جائز ہوگی اور یہ علاج کے قبیل سے ہوگا اور شاید اس طریقہ علاج سے ایسے امراض کا علاج بھی ممکن ہو جن کو لا علاج سمجھا جاتا ہو، جیسے کینسر اور ایڈز وغیرہ۔ اور یہ اس حدیث کی تصدیق ہوگی جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی مرض نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا علاج پیدا نہ کیا ہو۔

بے شک اللہ تعالیٰ نے عقل کی صورت میں انسان کو اتنی بڑی نعمت عطا فرمائی ہے کہ وہ اس کے ذریعہ ستاروں کی گذرگاہوں کو تلاش کرتا ہے، لاکھوں میل اونچے سیاروں پر اپنی کمندیں ڈالتا ہے، سمندر کی تہوں میں غواصی کر کے لعل و گوہر نکالتا ہے، انسان اور حیوان کے جسم میں پائی جانے والی قدرت کی بے شمار نیمرگیوں اور بوقلمونیوں کو کھلی آنکھوں دیکھتا اور ان کو مشقِ تجربہ بناتا ہے، لیکن عقل و دانش اور تحقیق و جستجو کی صلاحیت ایک دو دھاری تلوار ہے، اس کا صحیح استعمال جس قدر نفع بخش ہے، غلط استعمال اسی قدر مہلک اور نقصان دہ۔ نیوکلیر اور ہائیڈروجن بم اور تباہی مچانے والے انسانیت سوز میزائل بھی آخر سائنسی ترقی ہی کا شاہکار ہیں۔ لیکن کیا ان ایجادات نے انسان کو کچھ بھی فائدہ پہنچایا ہے؟..... اسلام تحقیق برائے تحقیق کا قائل نہیں، وہ ایسی تحقیق کو سراہتا ہے جو انسانیت کے لئے نفع رساں ہو اور ایسی تحقیق و ایجاد کو منع کرتا ہے جو انسانیت کے لئے تباہی و بربادی اور خود کشی کا سامان ہو!!



کتابیات

تفسیر و علوم قرآن:

- تفسیر بیضاوی قاضی ناصر الدین بیضاوی ۶۹۲ھ
 تفسیر مظہری قاضی ثناء اللہ پانی پتی
 الجامع لاحکام القرآن ابو عبد اللہ محمد بن احمد انصاری قرطبی
 روح المعانی شہاب الدین محمود آلوسی
 کشاف جلال اللہ زنجیزی

حدیث و شروح حدیث:

- بخاری شریف محمد بن اسماعیل بخاری
 جمع الفوائد رزین بن معاویہ عبد ری
 الجامع الصغیر جلال الدین سیوطی
 ریاض الصالحین محی الدین بن شرف نووی
 زاد المعاد ابن قیم جوزی
 سبل السلام محمد بن اسماعیل صنعانی
 سنن ترمذی محمد بن عیسیٰ ترمذی
 سنن ابوداؤد ابوداؤد سجستانی
 شرح نووی علی مسلم محی الدین بن شرف نووی
 فیض القدر محمد عبدالرؤف مناوی
 شیخ الباری ابن حجر عسقلانی
 مرقاۃ المفاتیح مذاہم قاری
 مشکوٰۃ المصابیح ابو عبد اللہ محمد (۳۳۵ھ)

بہشتی فی اخبار المصطفیٰ ابن تیمیہ
 مسلم امام مسلم
 مجمع الزوائد علی ابن ابی بکر ہشتی
 نصب الراية جمال الدین بن یوسف زیلیعی

فقہ:

الاحکام السلطانیہ قاض ابو الحسن ماوردی (۳۵۰ھ)
 الاقناع شرف الدین موسیٰ مقدسی (۹۶۸ھ)
 البحر الرائق ابن نجیم مصری
 بدایۃ المجتہد ابن رشد مالکی
 بدائع الصنائع علاء الدین سمرقندی
 تبیین الحقائق جلال الدین بن یوسف ریعی
 الجوهرة النيرة ملاحداد
 خلاصة الفتاوی عبد الرشید طاہر بخاری
 در مختار علاء الدین ہسکفی
 رد المحتار ابن عابدین شامی
 فتاویٰ یزازیہ محمد بن شہاب بزاز کردری
 فتاویٰ ابن تیمیہ ابن تیمیہ
 فتاویٰ سراجیہ سراج الدین اودی
 فتاویٰ قاضی خان محمد اوز جندی قاضی خان
 فتح العلی الممالک محمد علیش مالکی
 فتح القدیر کنال ابن ہمام
 الفقہ الاسلامی وادلتہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی
 کتاب الام محمد ابن ادریس شافعی
 کفایت المفتی مولانا کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ

- کتاب الفقہ علی السہا ب الاربعہ عبدالرحمن الجزیری
 المبسوط ابو بکر محمد ابن اسماعیل سرسی
 المحلی ابن حزم اندلسی (۳۵۶ھ)
 المغنی ابن قدامہ حنبلی
 الموسوعۃ الفقہیہ محکمہ اوقاف کویت
 ہدایہ ابو الحسن برہان الدین مرغینانی

اصول وقواعد فقہ:

- المستصفی ابو حامد غزالی
 الاشیاء والنظار ابن نجیم مصری
 اصول الفقہ خضری یک
 اصول الفقہ الاسلامی دکتور وہب زحلی
 الموافقات ابو اسحاق شاطبی (۷۹۰ھ)

متفرقات:

- اتحاد السادة المتقين محمد تقی زبیدی
 احیاء علوم الدین ابو حامد غزالی
 زندگی (ماہنامہ رامپور) مدیر احمد عروج قادری
 ضبط ولادت اور اسلام مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی
 طب نبوی ابن قیم جوزی
 عورت اسلامی معاشرہ میں مولانا جلال الدین انصاری
 فریب تمدن اکرام اللہ ایم۔ اے

